معالـــم
أصول الديـن

تأليف شيخ الإسلام

الإمام فخر الدين الرازى

محمد بن عمر . المتوفّى ٦٠٦هـ

تحقيق الدكتور الشيخ

أحمد حجازى السقا

مكتبة الايمان

المنصورة - أمام جامعة الأزهر

ت : ٢٢٥٧٨٨٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

مكتبة الإيمان للنشر والتوزيع

المنصورة - أمام جامعة الأزهر

تليفون: ٣٥٧٨٨٢

مؤلف الكتاب

مولده ٥٤٣ = ١١٤٩

وفاته ٦٠٦= ١٢٠٩

هو شيخ الإسلام محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن على التيمى البكرى القرشى الطبرستانى. كان أبوه خطيبا فى مدينة «الرى» وكان فقيها على مذهب الإمام الشافعى رضى الله عنه. ولذلك عُرف بابن خطيب الرى. وكان أشعرى العقيدة. وبارعا فى تقرير أصول المذهب، حتى لقبه علماء الدين بلقب «الإمام» وكان يلقى دروسه فى مدينة خاصة به بـ «خوارزم»

وكان مولده فى رمضان سنة أربع وأربعين وخمسمائة من الهجرة. وقيل: سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة.

وقد تلقى علم الأصول عن والده «عمر» وتلقى والده على «سليمان بن ناصر»

وتلقى سليمان بن ناصر على «إمام الحرمين أبى المعالى الجوينى» وتلقى إمام الحرمين على «أبى إسحق الاسفرائينى» وتلقى أبو إسحق على «الشيخ أبى الحسن الباهلى» وتلقى أبو الحسن على «الإمام الأشعرى» رئيس المذهب.

وكان يحفظ عن ظهر قلب كتاب «الشامل» لإمام الحرمين فى أصول الدين. وكتاب «المستصفى فى أصول الفقه» للإمام الغزالى. و«المعتمد فى أصول الفقه» لأبى الحسين البصرى - وهو رئيس من رؤساء المعتزلة - يرحمهم الله عز وجل -

وتوفى يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة من الهجرة - وهى توافق سنة ألف ومائتين وتسع ميلادية بمدينة «هراة»

ومن مؤلفاته:

١ - تفسير القرآن العظيم - المسمى بـ «مفاتيح الغيب»

٢ - المطالب العالية من العلم الإلهى ٩ جزء - طبع الكليات الأزهرية، بمصر

ودار الكتب العلمية بلبنان.

٣ ـ الأربعين فى أصول الدين ـ طبع الكليات الأزهرية بمصر

٤ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ـ تحقيق الأستاذ الدكتور حسين آتاى ـ عميد كلية الإلهيات بأنقره.

٥ ـ لباب الإشارات ـ طبع الكليات الأزهرية.

٦ ـ شرح عيون الحكمة ـ طبع الانجلو المصرية بمصر.

٧ ـ نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ـ طبع المكتب الثقافى بمصر.

٨ ـ مناقب الإمام الشافعى ـ طبع الكليات الأزهرية بالقاهرة.

٩ ـ من أسرار التنزيل ـ طبع الكليات الأزهرية بالقاهرة.

١٠ ـ تأسيس التقديس ـ طبع الكليات الأزهرية ـ ودار الجيل ببيروت.

١١ ـ الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل ـ نشر دار الجيل ببيروت.

١٢ ـ النبوات وما يتعلق بها ـ طبع الكليات الأزهرية بمصر.

١٣ ـ السرّ المكتوم فى مخاطبة الشمس والقمر والنجوم ـ معهد المخطوطات العربية بالقاهرة.

١٤ ـ الأرواح العالية والسافلة ـ وهو الجزء السابع من المطالب العالية. ويُعدّ كتابا مستقلا.

١٥ ـ القضاء والقدر ـ ويعد كتابا مستقلا عن المطالب العالية/ ج٩.

١٦ ـ المسائل الخمسون فى أصول الدين ـ طبع المكتب الثقافى بمصر.

١٧ ـ المحصول فى أصول الفقه.

١٩ ـ وكتب أخرى...

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

التقديم للكتاب

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين، والتابعين لهم بخير وإحسان إلى يوم الدين.

وبعد

فموضوع هذا الكتاب هو عرض العقائد الإسلامية، بإيجاز، غير مخلّ بالمعنى، على رأى طائفة من طوائف المسلمين. وذلك لأن المسلمين ينقسمون إلى قسمين. متماثلين في العدد، على وجه التقريب. القسم الأول: هم الشيعة. ورئاستهم فى مدينة «قم» فى الجمهورية الإسلامية الإيرانية. والقسم الثانى: هم أهل السنة. وتتنازع رئاستهم «مصر» و «المملكة العربية السعودية» ويقول الشيعة: نحن الأحق بلقب «أهل السنّة» من أهل السنة. وذلك لأننا تسلمنا السنة النبوية حديثا حديثا عن أهل البيت. وهم علىّ ـ رضى الله عنه ـ وأتباعه أهل بيته، من قبل أن يُولد الإمام البخارى ومُسلم وغيرهما. ويقولون: نحن نبنى العقائد الإسلامية على القرآن، وعلى السنة المدونة فى كتاب «الكافى» وغيره. وهى تشبه العقائد التى بناها أهل السنة على القرآن، وعلى السنة المدونة فى كتاب البخارى وغيره.

وأهل السنة طوائف هى: الحنابلة والماتريدية والأشاعرة . والمملكة العربية السعودية تُدَرِّس العقائد وتنشرها على مذهب الحنابلة، والجمهورية التركية تُدَرّس العقائد وتنشرها على مذهب الماتريدية. والجمهورية المصرية تُدَرّس العقائد على مذهب الأشاعرة.

وكتاب «معالم أصول الدين» لشيخ الإسلام. الإمام فخر الدين الرازى. يعرض العقائد الإسلامية على مذهب الأشاعرة.

وغير الشيعة والسنة ـ وهما معا أهل حديث دراية ورواية ـ نجد فى المسلمين قديما طائفة الخوارج وطائفة المعتزلة. ولكل طائفة فى هذا الزمان رجال. والخوارج

يُعلِّمـون العقائد الإسلاميـة والفقه الإسلامى عـلى القرآن وحده، وينبـذون السنة النبوية نبذا. ينبذون سـنة الشيعة وسنة أهل السـنة. والمعتزلة مثلهم فـى العقائد، وليس فى الفقه.

ويقول الـشيعة: إن الأحاديث الـنبوية عنـدنا مروية برواية الآحـاد . ويقول بقولـهم أهل السنـة. ثم يقولون: «لا عـقيدة تقـوم على خبر واحـد» وقد صرح شيوخ من شـيوخ الأزهر بذلك، وهم أشـاعرة. ومنهم سيـدنا وشيخنا وقـدوتنا الشيخ الإمـام/ محمد الغزالى، أحمـد السقا ـ رضى الله عنه وأرضاه ـ فـى كتابه «السنة النبوية»

ولماذا لا يتفق المـسلمون جميعا عـلى مذهب عقائدى واحد، ومـذهب فقهى واحد؛ حتى لا يكفر بعضهم بعضا؟

وأول ظهور المذاهب العقائدية فى الإسلام: هو أن جماعة أطلق عليها الحنابلة ـ أهل الحديث ـ فى إبّـان ظهورهم لقب الخوارج قالوا: إن الديـن كلٌّ لا يتجزأ. وهو إيمان وعـمل. ومن ارتكب مـن المسلمين كـبيرة وأصرّ عـليها؛ فهـو كافر. والكافر يُحارب؛ ليدخل فى جماعة المـسلمين. وجهزوا الجيوش لحرب الكفار من الأمم، ولحرب المسلمين العصاة. وحكموا على المسلم المصر على المعصية بالكفر. والكافر لا يرث ولا يُورث. وهو إن مات لا يغسّل ولا يكفن ولا يصلى عليه ولا يدفن فى مقابر المسلمين . وفى الدار الآخرة يكون مخلدا فى جهنم.

وهذا الـرأى لم يحظ بـإجماع المسـلمين. فـقد ظهرت جـماعة ناوئـت هذه الجماعة، ونالت من آرائها . وهى جماعة المـرجئة التى دعت إلى قبول كل الناس فى الإسلام وترك الحـرية لهم فى عملهـم به، وإذا ظهر منهم فسـق أو تهاون فى حكم شرعـى؛ يغضون عنه النظـر، ويكلون أمرهم إلى الله. إن شاء عـذبهم فى الدار الآخرة أو فى الـدنيا، وإن شاء عفا عنـهم. فالرجل الذى يحـب التصوف؛ يدخل فى الإسلام على تصوفه، والذى يعـتقد فى الجنّ؛ يدخل فى الإسلام على اعتـقاده، والذى يشـرب الخمر يدخـل مى الإسلام ويُطـالب بالكـف عنها عـلى التدريج. ومحب الفـلسفة يدخل فى الإسلام ويتأمل كمـا يحلو له. وغرضُ هذه الجماعة: هو أن يكـثر عدد المسلمين تحت كلمة الإسـلام . والزمن ـ فى رأيهم ـ كفيل بإصلاح الحال. وغرضهم هذا: قد أخذوه مـن النصارى؛ فإنهم لما استنكفوا فى البدء عن مخالطة الأمم. نصحهم «بـولس» بالدعوة فى بلاد اليهود، وفى بلاد الأمم. وجذبهم إلى النصرانية على ما نشأوا عليه بشرط أن يُجيب النصرانى إذا ما

سئل عن دينه بقوله: أنا نصراني مؤمن بالمسيح. وقال لهم بولس: «الدعوة التي دُعي فيها كل واحد؛ فليلبث هو فيها»

وتُعرف هذه الجماعة بجماعة المرجئة. وكانوا يقولون: لا تنفع مع الكفر طاعة، ولا تضر مع الإيمان معصية. يكفى الإيمان من الناس. وأمرهم إلى الله. فالفاسق لا نقول إنه فاسق. والطائع لا نحكم له بالجنة، ومرتكب الكبيرة لا نحكم عليه بالكفر.

وهاتان الجماعتان متضادتان. إذْ الثانية لا تكفر المسلم بالمعصية . والأولى تكفر المسلم بالمعصية. وقد نشأت بينهما جماعة ثالثة. هى جماعة المعتزلة. وقالت: نحن نكون على مذهب وسط بين الجماعتين. هو: أننا نقبل الناس على علاّتهم فى دين الإسلام. ومن يرتكب منهم معصية؛ نجتنبه ولا نخالطه، ولا نقبل شهادته، ولا نجعله حاكما علينا، ولا إماما لنا فى الصلاة. وإذا مات؛ يُورث. وإذا مات له قريب؛ يرثه. ولا يُقتل من أجل ارتكاب المعصية؛ ولا نقول: هو كافر بها. وإنما نقول: هو فى منزلة بين منزلة الإيمان والكفر. هى منزلة الفسق.

وقد أعجب الناس بهذا المذهب الوسط، وسار عليه الأمراء والخلفاء، خلفاء الأمويين والعباسيين والعلماء، والأُمّيون حينا من الدهر. ثم ظهر الحنابلة أهل الحديث النبوى، بمذهب فى العقائد أخذوا فيه من كل مذهب؛ ليرضوا الجميع. ومما فى مذهبهم: أن من قال لا إله إلا الله؛ دخل الجنة وإن سرق وإن زنى. وأن مرتكب الكبيرة ليس بكافر ولا بفاسق، بل هو مؤمن. وتصح الصلاة خلفه، ويصح أن يكون حاكما على المتقين.

وفى مذهبهم: أن الله قدَّر على المرء رزقه وأجله من قبل أن يُولد من بطن أمه، واتهموا خصومهم بالمروق عن الدين. مع أنّ منهم من قال بآرائهم وأكّد عليها. فالإمام البخارى رضى الله عنه يقول: إن مرتكب الكبيرة حال ارتكابها، وحال الإصرار عليها؛ لارتكابها مرة أخرى؛ هو كافر. لقوله عليه السلام: «لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن» وفى تفسير شيخ الإسلام الإمام فخر الدين الرازى، عن جماعة: أن المسلم المكثر من السيئات والمقل من الحسنات؛ هو من المخلدين فى جهنم. وذلك فى تفسير قوله تعالى: ﴿بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته؛ فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾والحق: أن الخلود فى النار؛ يكون لأهل الكتاب. ولا يكون للمسلمين. لقوله عن المسلمين: ﴿لابثين فيها أحقابا﴾

وفى الأيام الأولى لـلإسلام ترجم المسلمـون كتب اليونان والـرومان والفرس والمصريين وأهل اليمـن والحبشة. وسائر المدن التى كانت فيها مـكتبات عامة، إلى اللغـة العربية. ترجـمة طبق الأصل، وتـرجمة شبه المـعنى الذى يقصـده المؤلف الأصلي، واختلف المسلـمون فى المعانى. وانقسموا إلى قسمين فـيما ترجموه من كتب الأديان. هل يأخذون منه ما يتفق مع العقائد الإسلامية أم ينبذونه كله نبذا؟

إنهم ما سـمعوا وما قرأوا عن التصـور والتصديق، والجنس والنـوع والفصل والخاصة والعـرض العام. وعن أن لكل متـحرك؛ علّة محركة. هـى غيره. وعن التخـلخل والتكـاثف، وعن الفرق بـين إدراك الحس وإدراك التخيـل. وعن تجرد الجوهر. وعن إعانـة القوى الحيوانية للنـفس الناطقة، وعن وجود العـقل الفعال، وعن المادة، وعن بيان ماهية الصورة الجسمية، وعن تكون الاسطقسات عن العلل الأول. . . الخ.

أما المعتزلة ـ رضى الله عنهم ـ فإنهم قـد فهموا المعانى الوافدة بقدر الإمكان، وانتفعوا بها فى مجادلة أعداء الإسلام. ويشـهد لهم بالجهاد فى سبيل الله بالحجج الباهرة؛ كتب كثيرة. منها: إثبات النـبوة للقاضى عبد الجبار بن أحمد ـ رضى الله عنه ـ وسار الشـيعة معهم في هذا المجال. وأقـنعوا من أسلم من قومهـم بالثبات على الإسلام، وحاوروا من لم يسلم من الأمم المجـاورة لهم بأساليب الجدل التي عرفوها عن آبائهم وعن أهل اليونان. وهـدى الله على أيديهم خلق كثير، لا يُعدّ من الكـثرة. ويشهـد لهم بقوة الحـجة؛ الكتـب التى ألّفوهـا فى الدين بـأسلوب فصيح، وتقسيم بديع. ومنها تفسير الـقرآن، المسمى بجامع البيان للإمام الطبرسى ـ رضى الله عنه ـ

ويقول العلماء: إن الفيلسوف اليونانى «أرسطوطاليس» اهتدى بفطرته إلى الله ودعا إلى وجوده، وقال: إنه المحرك الأول لجميع الكائنات. والحق: أن علماء بنى إسرائيـل كانوا يدعـون إلى الله فى جمـيع بلاد الأمم من قـبل مولده. ولمـا جاء الاسكندر الأكبر إلى فـلسطين فاتحا سنه ٣٣٣ ق.م كان بصحبـته «أرسطوطاليس» وعرفا وعرّفا قـومهما بشريعة بنـى إسرائيل، وألف «أرسطو» لهم كـتبا فى ذلك. منها ما هو معـروف، ومنها ما قد اندثر وضاع. والسابق فـى الزمان عن اليونان؛

هم اليهود . فكيف يصح أن يقال: إن أرسطو قد اهتدى إلى المحرك الأول بعقله. وقد صح وثبت أنه كان على علم بالله الذى كان يحبب الناس فيه علماءُ بنى إسرائيل من قبل الإسلام؟

وقد انتفع الرئيس ابن سينا بالفلسفة المترجمة، وأدخلها فى شرح علوم الدين. وهو قد ولد فى «أفشنة» من أعمال «بخارى» سنة ٣٧٠هـ = ٩٨٠م وقرأ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو؛ أربعين مرة، دون أن يدرك غرض واضعه، حتى وقع على كتاب أبى نصر الفارابى، المتوفى سنة ٣٣٩هـ «فى أغراض ما بعد الطبيعة» عند أحد الورّاقين. فلما قرأه انفتحت عليه معانى هذا الكتاب. وتوفى فى «همدان» سنة ٤٢٨ ـ ١٠٣٧ وهو فى الثالثة والخمسين من العمر.

وهذا هو نص يدل على ذلك من كتابه «النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية»

النص:

«إثبات النبوة، وكيفية دعوة النبى، إلى الله، والمعاد»

ونقول الآن: من المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصًا واحدًا، يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته، وأنه لابد أن يكون الإنسان مكفيًا بآخر من نوعه، يكون ذلك الآخر أيضًا مكفيًا به وبنظيره، فيكون ـ مثلاً ـ هذا ينقل إلى ذاك، وذاك يخبز لهذا، وهذا يخيّط للآخر، والآخر يتخذ الإبرة لهذا حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفيًا. ولهذا اضطروا إلى عقد المدن والاجتماعات. فمن كان منهم غير محتاط فى عقد مدينته على شرائط المدينة، وقد وقع منه ومن شركائه الاقتصار على اجتماع فقط، فإنه يتحيّل على جنس بعيد الشبه من الناس عادم لكمالات الناس، ومع ذلك فلابد لأمثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين.

وإذا كان هذا ظاهرًا، فلابدّ فى وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة، كما لابدّ فى ذلك من سائر الأسباب التى تكون له، ولابدّ

فى المعاملة من سنّة وعدل. ولا بدّ للسنّة والعدل من سانّ ومعدّل، ولا بد أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة، ولابد من أن يكون هذا إنسانًا. ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم فى ذلك، فيختلفون ويرى كل منهم ماله عدلاً، وما عليه ظلمًا. فالحاجة إلى هذا الإنسان فى أن يبقى نوع الناس، ويتحصّل وجوده أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين، وتقعير الإخمص من القدمين، وأشياء أخرى من المنافع التى لا ضرورة إليها فى البقاء، بل أكثر مالها أنها تنفع فى البقاء. ووجود الإنسان الصالح لأن يسنّ ويعدل ممكن، كما سلف منا ذكره. فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضى تلك المنافع ولا تقتضى هذه التى هى أسّها ولا أن يكون المبدأ الأول. والملائكة تعلم ذلك. ولا تعلم هذا ولا أن يكون ما يعلمه فى نظام الأمر الممكن وجوده، الضرورى حصوله؛ لتمهيد نظام الخير لا يوجد، بل كيف يجوز أن لا يوجد وما هو متعلق بوجوده ومبنى على وجوده موجود؟ فواجب إذًا أن يوجد نبىّ. وواجب أن يكون إنسانًا، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس، حتى يستشعر الناس فيه أمرًا لا يوجد لهم، فيتميز به عنهم، فتكون له المعجزات التى أخبرنا بها.

فهذا الإنسان إذا وجد، وجب أن يسنّ للناس فى أمورهم سننًا بأمر الله تعالى وإذنه، ووحيه وإنزاله الروح القدس عليه، فيكون الأصل فيما يسنّه تعريفه إياهم أن لهم صانعًا واحدًا قادرًا، وأنه عالم بالسر والعلانية، وأن من حقه أن يطاع أمره، وأنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق، وأنه قد أعدّ لمن أطاعه المعاد المسعد، ولمن عصاه المعاد المشقى، حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الإله والملائكة، بالسمع والطاعة. ولا ينبغى له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة أنه واحد حقّ لا شبيه له.

فأما أن يتعدّى بهم إلى تكليفهم أن يصدّقوا بوجوده، وهو غير مشار إليه فى مكان، فلا ينقسم بالقول، ولا هو خارج العالم ولا داخله، ولا شيء من هذا الجنس، فقد عظم عليهم الشغل، وشوش ما بين أيديهم، وأوقعهم فيما لا يخلص عنه إلا من كان الموفّق الذى يشذّ وجوده، ويندر كونه. فإنه لا يمكنهم أن يتصوّروا هذه الأحوال على وجهها إلا بكدّ. وإنما يمكن القليل منهم أن يتصوّر حقيقة هذا التوحيد والتنزيه، فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذا الوجود أو يقعوا فى التنازع،

وينصرفوا إلى المباحثات والمقايسات التى تصدّهم عن أعمالهم المدنية.

وربّما أوقعتهم فى آراء مخالفة لصلاح المدينة، ومنافية لواجب الحق فكثرت فيهم الشكوك والشبه، وصعب الأمر على إنسان فى ضبطهم، فما كل بميسر له فى الحكمة الإلهية، ولا يصحّ بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة، بل لا يجب أن يرخّص فى التعريض بشىء من ذلك، بل يجب أن يعرفهم جلالة الله تعالى وعظمته برموز وأمثلة، من الأشياء التى هى عندهم عظيمة وجليلة، ويلقى إليهم منه هذا القدر، أعنى أنه لا نظير له ولا شبيه ولا شريك.

وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على أوجه يتصوّرون كيفيته، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً مما يفهمونه ويتصوّرونه. وأما الحق فى ذلك، فلا يلوّح لهم منه إلا أمراً مجملاً، وهو أن ذلك شىء لا عين رأته ولا أذن سمعته، وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم، ومن الألم ما هو عذاب مقيم. واعلم: أن الله تعالى يعلم وجه الخير فى هذا، فيجب أن يؤخذ معلوم الله سبحانه على وجهه، على ما علمت. ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات، ليستدعى المستعدّين بالجبلة للنظر إلى البحث الحكمى.

العبادات

و منفعتها فى الدنيا والآخرة

ثم إن هذا الشخص الذى هو النبى ليس مما يتكرّر وجود مثله فى كل وقت. فإن المادة التى تقبل كمالاً مثله، تقع فى قليل من الأمزجة، فيجب لا محالة أن يكون النبى قد دبّر لبقاء ما يسنّه ويشرعه فى أمور المصالح الإنسانية تدبيراً. ولا شك أن القاعدة[1] من ذلك هى استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد، وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذى يلى النبى، فيجب أن يكون على الناس أفعال وأعمال يسنّ تكرارها عليهم فى مدد متقاربة، حتى يكون الذى ميقاته بطل مصاقبًا للمقتضى منه، فيعود به التذكرّ من رأس، وقبل أن ينفسخ يلحق عاقبه. ويجب أن تكون هذه الأفعال مقرونة بما يذكر بالله تعالى والمعاد، لا

(١) كما فى الشفاء ص ٤٤٤ .

محالة. وإلاّ فلا فائدة فيها، والتذكير لا يكون إلا بألفاظ تقال، أو نيات تنوى فى الخيال، وأن يقال لهم: إن هذه الأفعال يتقرب بها إلى الله، ويستوجب بها الخير الكريم، وأن تكون تلك الأفعال بالحقيقة على هذه الصفة، وهذه الأفعال مثل العبادات المفروضة على الناس.

وبالجملة. يجب أن يكون فيها منبّهات والمنبّهات إما حركات وإما إعدام حركات، تفضى إلى حركات. فأما الحركات، فمثل الصلوات، وأما إعدام الحركات فمثل الصوم، فإنه وإن كان معنى عدميًا، فإنه يحرّك من الطبيعة تحريكًا شديدًا، ينبّه صاحبه على أنه على جملة من الأمر ليست هذرًا، فيتذكّر سبب ما ينويه من ذلك، وأنه القربة إلى الله تعالى. ويجب إن أمكن أن يخلط بهذه الأحوال مصالح أخرى فى تقوية السُّنة وبسطها. والمنافع الدنيوية للناس أيضًا أن يفعلوا. وذلك، مثل الجهاد والحج. على أن يعين مواضع من البلاد بأنها أصلح المواضع للعبادة، وأنها خاصة لله، ويعيّن أفعالاً مما لابدّ منه بأنها فى ذات الله عز وجل، مثل القرابين، فإنها مما يعين في هذا الباب معونة شديدة. والموضع الذى منفعته فى هذا الباب هذه المنفعة، إذا كان مأوى الشارع ومسكنه فإنه يذكّر به أيضًا، وذكراه فى المنفعة المذكورة تالية لذكر الله عز وجل والملائكة. والمأوى الواحد ليس يجوز أن يكون نصب هذه الأمة كافة، فبالحرى أن يفرض إليها مهاجرة وسفرًا. ويجب أن يكون أشرف هذه العبادات من وجه هو ما يفرض متوليه أنه مخاطب لله عز وجل، ومناجٍ إياه، وصائر إليه، ماثل بين يديه، وهذا هو الصلاة. فيجب أن يسنّ للمصلى من الأحوال التى يستعد بها للصلاة ما جرت به العادة، بمؤاخذة الإنسان نفسه عند لقاء الملك الإنسانى من الطهارة والتنظيف، وأن يسن فى الطهارة والتنظيف سننًا بالغة، وأن يسنّ عليه فيها ما جرت العادة بمؤاخذته نفسه عند لقائه الملك من الخشوع والسكون وغضّ البصر وقبض الأطراف، وترك الالتفات والاضطراب. وكذلك يسنّ له فى كل وقت من أوقات العبادة آدابًا ورسومًا محمودة.

فهذه الأحوال ينتفع بها العامة فى رسوخ ذكر الله ـ عز اسمه ـ في أنفسهم فيدوم لهم التشبّث بالسنن والشرائع بسبب ذلك، وإن لم يكن لهم مثل هذه

المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن أو قرنين. وينفعهم أيضًا في المعاد منفعة عظيمة فيما ينزّه به أنفسهم - على ما عرفته - وأما الخاصة فأكثر منفعة هذه الأشياء إياهم فى المعاد. فقد قررنا حال المعاد الحقيقى وأثبتنا أن السعادة فى الاخرة مكتسبة بتنزيه النفس، وتنزيه النفس تبعيدها عن الهيئات البدنية المضادّة لأسباب السعادة. وهذا التنزيه يحصل بأخلاق وملكات. والأخلاق والملكات تكتسب بأفعال من شأنها أن تصرف النفس عن البدن والحسّ، وتديم تذكيرها بالمعدن الذى لها. فإذا كانت كثيرة الرجوع إلى ذاتها، لم تنفعل من الأحوال البدنية. ومما يذكّرها ذلك ويعينها عليه أفعال متعبة وخارجة عن عادة الفطْرة[1]، بل الفطرة تتولاها مع التكلف، فإنها تتعب البدن والقوى الحيوانية، وتهزم إرادتها من الاستراحة والكسل، ورفض العناء وإخماد الغريزة، واجتناب الارتياض، إلاّ فى اكتساب أغراض من اللذات البهيمية. ويفرض على النفس المحاولة لتلك الحركات ذكر الله والملائكة وعالم السعادة، شاءت أم أبت، فيتقرّر لذلك فيها هيئة الانزعاج عن هذا البدن وتأثيراته، وملكة التسلط على البدن، فلا تنفعل عنه. فإذا جرت عليها أفعال بدنية لم يؤثر فيها هيئة وملكة تأثيرها، لو كانت مخلدة إليه منقادة له من كل وجه. فلذلك قال القائل الحق: ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾ فإن دام هذا الفعل من الإنسان استفاد ملكة الالتفات إلى جهة الحق، والإعراض عن الباطل، وصار شديد الاستعداد للتخلص إلى السعادة بعد المفارقة البدنية. وهذه الأفعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد أنها فريضة من عند الله تعالى. وكان مع اعتقاده ذلك يلزمه فى كل فعل أن يتذكر الله تعالى، ويعرض عن غيره، لكان جديراً بأن يفوز من هذا الزكاء بحظ، فكيف إذا استعملها من يعلم أن النبى من عند الله، وبإرسال الله، وواجب فى الحكمة الإلهية إرساله. وأن جميع ما يسنه فإنما هو ما وجب من عند الله أن يسنه، وإنما يسنه من عند الله؟ فالنبى فرض عليه من عند الله أن يفرض عبادته، وتكون الفائدة فى العبادات للعابدين بما يبقى به فيهم السنّة والشريعة، التى هى أسباب وجودهم، وبما يقربهم عند المعاد من الله زلفى بزكائهم، ثم هذا الإنسان هو المولى بتدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معيشتهم ومصالح معادهم، وهو إنسان يتميز عن سائر الناس بتألهه» [انتهى بنصه]

---

(١) كما فى الشفاء ص ٤٤٥

التعقيب:

هذا النص الذى كتبه الرئيس ابن سينا فـى كتاب النجاة. نقله الحبر بن كمونة اليهودى الإسرائيلى فى بدء كتابه «تنقيح الأبحاث فى الملل الثلاث» وهذا يدل على تأثر فلاسفة اليهـود بفلاسفة المسلمين، ولخصه الإمام فخر الـدين الرازى فى كتابه معالم أصول الدين. ثـم إن الحبر ابن ميمون فى كتابه «دلالة الحـائرين» ينقل عن الإمام فخر الدين، ويرد عليه، وينقل عـن الأشعرية ويرد عليهم. وهكذا كان فى الأزمنة القديمة، نقل اليونان عن اليهود، ونقل الفرس. ثم نقل اليهود عن الجميع.

وبعـد زمان جاء شيـخ الإسلام ابن تيـمية وهـو من الحنابـلة الذى يكـرهون الفلسفة كراهـة تحريم. ودرس الكتب الفلسفية لشيخ الإسـلام فخر الدين ودرّسها لطلاب العلم. ومنها كتابه الذائع الصيت «الأربعين فى أصول الدين» ثم ألف كتبا قيمة فى محاسن الإسلام وكتبا قيمة فى الرد على أباطيل الملحدين فى آيات الله. منها: نقض المنطق، والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. وخالف الراسخين فى العلم في مسـائل. بها أبعدوه عن زمرة الفلاسـفة. وقال المشتغلون بالفـلسفة من المسلمـين: إن «أرسطو» مبتدع لـلمحرك الأول. والذين قـالوا من قبلهـم بأنه هو المبتدع لـلمحرك الأول؛ هم النصارى. والـسبب فى ذلك: هو زعمـهم بأن دعوة موسى كانت خاصة. والرد عليهم: هو أن علـماء بنى إسرائيل كانوا من قبل سبى بابل سنـة ٥٨٦ ق.م مقطعين فى الأرض أممـا. يدعون إلى الله، ويرغبـون الناس فيه. ومن المدن التى دعوا فيها؛ أمة اليونان وعراق العجم وعراق العرب. ثم إنهم قصروا الدين عـلى أنفسهم. ومن بعـد ما قصروه؛ جاء الاسكندر إلـى فلسطين، وترجم كتب الدين إلى لغة اليونان، وترجم التوراة أيضاً على يد سبعين شيخا من الراسـخين فى العـلم من بـنى إسرائيـل. وفيها عـن معرفـة الأمم الوثنيـة لله ما نصه: «مـن نبوخذ نـصر الملك إلى كـل الشعوب والأمم والألسـنة، الساكـنين فى الأرض كلها؛ ليـكثر سلامكم. الآيات والعجـائب التى صنعها مـعى الله العلى؛ حسن عندى؛ أن أخبر بها. آياته ما أعظمها، وعجائبه ما أقواها. ملكوته ملكوت أبدى، وسلطانه إلى دور فدور» [دانيال ٤: ١-٣]

وقد اعترف عيسى عليه السلام بأن دعوة بنى إسرائيل كانت عامة، وكان منهم فى زمانه من يدعو الأمم، وذلك فـى توبيخه للعلماء بقوله: «ويل لـكم أيها الكتبة

والفريسيون المراءون؛ لأنكم تطوفون البحر والبر لتكسبوا دخيلا واحدا ومتى حصل تصنعونه ابنا لجهنم أكثر منكم مضاعفا» [متى ٢٢: ١٥] وحث الحواريين على الانطلاق بدعوته فى جميع مدن العالم بعد ما يفرغون من الدعوة فى مدن بنى إسرائيل. فقال: «إلى طريق أمم لا تمضوا، وإلى مدينة للسامريين لا تدخلوا، بل اذهبوا بالحرى إلى خراف بيت إسرائيل الضالة. وفيما أنتم ذاهبون؛ اكرزوا قائلين: إنه قد اقترب ملكوت السموات» [متى ١٠: ٥ ـ٦] وملكوت السموات: هو ملك محمد ﷺ الآتى من بعده [دانيال٧: ١٣ ـ١٤] وكان فى فلسطين فى زمانه من أهل اليونان خلق كثير. ذلك قول الإنجيل: «فرتيون وماديون وعيلاميون والساكنون ما بين النهرين واليهودية وكبدوكية وبنتس وأسيا وفريجية وبمفيلية ومصر ونواحى ليبية التى نحو القيروان، والرومانيون المستوطنون يهود ودخلاء كريتيون وعرب. نسمعهم يتكلمون بألستنا بعظائم الله» [أعمال ٢: ٩ ـ ١١]

وترجم الحواريون الإنجيل إلى اللغة اليونانية، وبشروا به فى بلاد اليونان. فكيف مع هذا يُقال: إن أمم العالم ما كانت تعرف الله؟ أو يقال: إن «أرسطو» الذى كان زمانه قريبا من زمان المسيح عيسى. هو الذى ابتدع المحرك الأول للكائنات؟

ووضح عيسى عليه السلام عالمية شريعة موسى عليه السلام بأدلة منها:

الدليل الأول: أن سليمان عليه السلام أرسل إلى ملكة اليمن للدخول مع بنى إسرائيل فى الإسلام على شريعة موسى. وقد أتت إليه، وأسلمت على يديه، ودخل قومها فى دين الله وعملوا بشريعة موسى. وعمل مقارنة بين أهل اليمن وبين اليهود فقال: إن أهل اليمن لما سمعوا بخبر الإيمان، أسرعوا إلى الدخول فيه. وأنا أدعوكم أيها اليهود إلى الدخول فى دين محمد ﷺ إذا جاء؛ فتردون علىّ بالتفكير فى قتلى.

فملكة اليمن فى يوم القيامة ستكون أحسن حالا منكم، وستوبخكم على رفض الإيمان. وهم ليسوا من اليهود. وقد جاء هذا الدليل فى القرآن.

والدليل الثانى. أن يونس عليه السلام كان من أنبياء بنى إسرائيل وقد أرسله الله إلى أهل «نينوى» ليتوبوا إلى الله. وهم كانوا على شريعة موسى من قبل يونس وليسوا من اليهود . وقد جاء هذا الدليل. فى القرآن.

ونص كلامه: «رجال نينوى سيقومون فى الدين مع هذا الجيل ويدينونه؛ لأنهم تابوا بمناداة يونان ،وهو ذا أعظم من يونان ههنا. ملكة التيمن ستقوم فى الدين مع هذا الجيل وتدينه؛ لأنها أتت من أقاصى الأرض لتسمع حكمة سليمان وهو ذا أعظم من سليمان ههنا» {متى ١٢: ٤١ ـ ٤٢} أيضاً: { إر ٣: ١١ وحز ١٦: ٥١ ـ ٥٢ ولو ١١ ـ ٣٢ ورو ٢: ٢٧ ويون ٣: ٥ و ١مل ١٠: ١ و٢ أى ٩: ١ ولو ١١: ٣١}

وكان علماء بنى إسرائيل يقولون للأمم: إنكم ترون الملوك على العروش فى أبهة عظيمة، ومجد عظيم. وقد قرب الله ذاته إلى عقولكم بما ترون من الملوك، المتصفين بالقوة والعظمة. فقال: إن له يدا وعينا وأذنا، وقال: إنه قوى ومريد ويسمع ويرى. وقال: إنه مستوى على عرش . هو فى السماء. ثم منع عن نفسه المثل والشبه بقوله: « ليس مثل الله» {تث٣٣: ٢٦} لئلا يتخيله أى إنسان بصورة مّا. ونسب إلى نفسه المكر والاستهزاء والأسف والفرح. وليس هو بماكر ولا مستهزئ ولا نادم، ولا يعتريه نقص. وكل ذلك ليقرب ذاته إلى عقول البشر بلغة البشر. وفى هذا المعنى يقول الحبر ابن ميمون فى دلالة الحائرين: إن التوراة تكلمت عن الله بلسان بنى آدم. وفى التوراة عن هذا المعنى: « من قاس روح الرب؟ ومن مشيره يعلّمه؟» {إش٤٠: ١٣}« هكذا قال الرب السموات كرسى، والأرض موطئ قدمّى أين البيت الذى تبنون لى؟ وأين مكان راحتى؟ وكل هذه صنعتها يدى. فكانت كل هذه يقول الرب» {إش٦٦: ١ ـ ٢} «أليس كما بعدت السموات عن الأرض، هكذا بعدت طرق الله عن طرق الناس. وأفكار الله عن أفكار الناس؟» {إش ٥٥: ٩} ونفس المعنى وهو أن التوراة تكلمت عن الله بلسان بنى آدم، قد قال به عيسى عليه السلام فى إنجيل برنابا {٤: ١٠٠ ـ ١٥} وفى التوراة: أن اليهود كانوا يخاطبون الله كما يخاطب المرء صاحبه. فإلياس ـ عليه السلام ـ لما ضاقت به الدنيا، واشتد عليه الفقر؛ عطفت عليه أرملة فأكل عندها وشرب. ثم مات ولدها. فقال لله: حتى الأرملة التى أعالتنى، أسأت إليها؟ ومع ذلك يقولون: لا مثل لله.

والله نسأل أن يوفقنا لخدمة العلم والدين.

د/ أحمد حجازى السقا

ميت طريف دقهلية

٦/ ٣/ ١٤٢٠هـ

٢/ ٦/ ١٩٩٩م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الكتاب

الحمد لله فالق الإصباح، وخالق الأرواح والأشباح. فاطر العقول والحواس، ومبدع الأنواع والأجناس. الذى لا بداية لقدمه، ولا غاية لكرمه، ولا أمد لسلطانه، ولا عدد لإحسانه. خلق الأشياء كما شاء بلا معين ولا ظهير، وأبدع فى الإنشاء بلا تروّ ولا تفكير. تحلت بعقود حكمته صدور الأشياء، وتجلّت بنجوم نعمته وجوه الأحياء. جمع بين الروح والبدن بأحسن تأليف، ومزج بقدرته اللطيف بالكثيف. قضى كل أمر محكم، وأبدع كل صنع مبرم. عجيب ﴿ تبصرة وذكرى لكل عبد منيب﴾

أحمده. ولا حمد إلا دون نعمائه، وأمجده بأكرم صفاته وأشرف أسمائه.

وأصلى على رسوله الداعى إلى الدين القويم، التالى للقرآن العظيم. المنتظر فى دعوة إبراهيم نبيا، المبشر به عيسى قومه مليا. المطرز اسمه على ألوية الدين، المقرب منزلته وآدم بين الماء والطين. ذلك محمد سيد الأولين والآخرين، وخاتم الأنبياء والمرسلين، صلوات الله عليه، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وعلى أصحابه الأنصار منهم والمهاجرين، وسلم عليه وعليهم أجمعين.

أما بعد

فهذا مختصر يشتمل على علم أصول الدين وهو مرتب على أبواب:

الباب الأول
فى
المباحث المتعلقة بالعلم والنظر

وفيه مسائل:

المسألة الأولى
فى
التصور و التصديق

العلم: إما تصور، وإما تصديق.

فالتصور: هو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفى أو إثبات. كقولك: الإنسان، فإنك تفهم أوّلا معناه. ثم تحكم عليه إما بالثبوت وإما بالانتفاء. فذلك الفهم السابق هو التصور. والتصديق: هو أن تحكم عليه بالنفى أو الإثبات.

وههنا تقسيمان:

التقسيم الأول: أن كل واحد من التصور والتصديق. قد يكون بديهيا وقد يكون كسبيا، فالتصورات البديهية مثل تصورنا لمعنى الحرارة والبرودة، والتصورات الكسبية مثل تصورنا لمعنى الملك والجن. والتصديقات البديهية كقولنا: النفى والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. والتصديقات الكسبية كقولنا: الإله واحد والعالم محدث.

والتقسيم الثانى: التصديق إما ان يكون مع الجزم أوْ لا مع الجزم. أما القسم الأول فهو على أقسام: أحدها: التصديق الجازم الذى لا يكون مطابقا وهو الجهل. وثانيها: التصديق الجازم المطابق لمحض التقليد وهو كاعتقاد المقلِّد. وثالثها: التصديق الجازم المستفاد من إحدى الحواس الخمس كعلمنا بإحراق النار وإشراق الشمس. ورابعها: التصديق الجازم المستفاد ببديهة العقل، كقولنا: النفى والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، لا التصديق الجازم المستفاد من الدليل.

وأما القسم الثانى وهو التصديق العارى عن الجزم فالراجح هو الظن، والمرجوح هو الوهم، والمساوى هو الشك.

المسألة الثانية

فى

حد العلم

لابد من الاعتراف بوجود تصورات وتصديقات بديهية. إذ لو كانت بأسرها كسبية لافتقر اكتسابها إلى تقدم تصورات وتصديقات أخر، ولزم منه التسلسل أو الدور وهما محالان. إذا عرفت هذا فنقول: اختلف الناس فى حَدِّ العلم، والمختار عندنا: أنه غنى عن التعريف؛ لأن كل واحد يعلم بالضرورة: كونه عالما بكون النار محرقة والشمس مشرقة، ولو لم يكن العلم بحقيقة العلم ضروريا؛ لامتنع أن يكون العلم بهذا العلم المخصوص ضروريا.

المسألة الثالثة

فى

النظر

النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن.

مثاله: إذا حضر فى عقلنا: أن هذه الخشبة قد مسّتها النار، وحضر أيضاً: أن كل خشبة مستها النار؛ فهى محترقة؛ حصل من مجموع العلمين الأولين علم ثالث بكون هذه الخشبة؛ محترقة. فاستحضار العلمين الأولين لأجل أن يتوصل بهما إلى تحصيل هذا العلم الثالث؛ هو النظر.

المسألة الرابعة

فى

أن النظر يفيد علما

النظر قد يفيد العلم لأن من حضر فى عقله أن هذا العالم متغير، وحضر

أيضا أن كل متغير؛ ممكن؛ فمجموع هذين العلمين؛ يفيد العلم بأن العالم ممكن. ولا معنى لقولنا النظر يفيد العلم إلا هذا.

دليل آخر: إبطال النظر إما أن يكون بالضرورة وهو باطل وإلا لما كان مختلفا فيه بين العقلاء أو يكون بالنظر فيلزم منه إبطال الشيء بنفسه وهو محال. واحتج المنكرون فقالوا: إذا تفكرنا وحصل عقيب ذلك الفكر؛ اعتقاد وعلمنا بكون ذلك الاعتقاد حقا.، فإن كان ضروريا وجب أن لا يختلف العلماء فيه وليس كذلك وإن كان نظريا افتقر ذلك إلى نظر آخر. ولزم التسلسل.

والجواب: أنه ضرورى؛ فإن كل من أتى بالنظر على الوجه الصحيح؛ علم بالضرورة كون ذلك الاعتقاد حقا.

المسألة الخامسة
فى
النظـــر

حاصل الكلام فى النظر: هو أن يحصل فى الذهن علمان هما يوجبان علما آخر، فالتوصل بذلك الموجب إلى ذلك الموجب المطلوب؛ هو النظر وذلك الموجب هو الدليل فنقول: ذلك الدليل إما أن يكون هو العلة كالاستدلال بمماسة النار على الاحتراق أو المعلول المساوى كالاستدلال بحصول الاحتراق على مماسة النار. والاستدلال بأحد المعلولين على الآخر؛ كالاستدلال بحصول الإشراق على حصول الإحراق؛ فإنهما معلولا علة واحدة فى الأجسام السفلية وهى الطبيعة النارية.

المسألة السادسة
فى
الاستدلال على المجهول

لابد فى طلب كل مجهول من معلومين متقدمين

فإن من أراد أن يعلم: أن العالم ممكن فطريقه أن يقول: العالم متغير، وكل

متغير ممكن، وأيضا فلما كان ثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع مجهولا؛ فلابد من شيء يتوسطهما بحيث يكون ثبوت ذلك المحمول له معلوما، ويكون ثبوته لذلك الموضوع معلوما، فحينئذ يلزم من حصولهما حصول ذلك المطلوب.

فثبت: أن كل مطلوب مجهول لابد له من معلومين متقدمين. ثم نقول: إن كانا معلومين على القطع كانت النتيجة قطعية، وإن كان أحدهما مظنونا أو كلاهما ، كانت النتيجة ظنية؛ لأن الفرع لا يكون أقوى من الأصل.

المسألة السابعة

فى

الفرق بين النظر والعلم

النظر فى الشيء ينافى العلم به لأن النظر طلب والطلب حال حصول المطلوب محال، وينافى الجهل به، لأن الجاهل يعتقد كونه عالما به، وذلك الاعتقاد يصرفه عن الطلب.

المسألة الثامنة

فى

أن النظر يستلزم العلم اليقينى

الصحيح: أن النظر يستلزم العلم اليقينى لما ذكرنا: أنه مع حصول تينك المقدمتين، يمتنع أن لا يحصل العلم بالمطلوب إلا أنه غير مؤثر فيه، لأنا سنقيم الأدلة على أن المؤثر ليس إلا الواحد وهو الله تعالى.

المسألة التاسعة

فى

الدليل العقلى والنقلى

الدليل: إما أن يكون مركبا من مقدمات كلها عقلية وهو موجود أو كلها نقلية وهذا محال؛ لأن إحدى مقدمات ذلك الدليل هو كون ذلك النقل حجة، ولا يمكن إثبات النقل بالنقل، أو بعضها عقلى وبعضها نقلى، وذلك موجود؛ ثم

الضابط أن كل مقدمة لا يمكن إثبات النقل إلا بعد ثبوتها؛ فإنه لا يمكن إثباتها بالنقل، وكل ما كان إخبارا عن وقوع ما جاز وقوعه وجاز عدمه؛ فإنه لا يمكن معرفته إلا بالحس، أو بالنقل. وما سوى هذين القسمين فإنه يمكن إثباته بالدلائل العقلية والنقلية.

المسألة العاشرة
فى
عدم إفادة الدليل النقلى لليقين

قيل: الدلائل النقلية لا تفيد اليقين؛ لأنها مبنية على نقل اللغات، ونقل النحو والتصريف، وعدم [1] الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم الإضمار، وعدم النقل، وعدم التقديم والتأخير، وعدم التخصيص، وعدم النسخ، وعدم المعارض العقلى. وعدم هذه الأشياء؛ مظنون لا معلوم. والموقوف. على المظنون، مظنون. وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل النقلية ظنية وأن العقلية قطعية والظن لا يُعارض القطع.



---

(١) قوله وعدم الاشتراك وعدم المجاز . . . الخ ماهو معناه؟ لأن جميع اللغات فيها الاشتراك موجود ، وفيها المجاز وفيها التقديم والتأخير والتخصيص والنسخ والمعارض العقلى. وهذا كله يمنع من إفادة الدليل النقلى لليقين في حاله عدم رد المتشابه إلى المحكم فقط ومثاله : قوله تعالى: ﴿لاتدركه الأبصار﴾ فهذا القول ينفى الرؤية وقوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ فهذا القول يثبت الرؤية. ورد المتشابه إلى المحكم هكذا ﴿لاتدركه الأبصار﴾ نص مُحكم
﴿إلى ربها ناظرة﴾ نص متشابه
والنص المتشابه يحتمل معنيين اثنين: أولهما: إثبات الرؤية. وثانيهما: هو أن ﴿إلى ربها ناظرة﴾ كناية عن حصولها على رضا الله ونعمه وفضله وخيراته. وإذا احتمل النص لمعنيين: فإنه يجب رده إلى محكمه. والمحكم ههنا يدل على نفى الرؤية. والمتفق معه من أحد معنيى المتشابه: هو الكناية عن النعم؛ فيكون هو مراد الله تعالى. وقول المؤلف إن الدلائل النقلية ظنية هو على المتشابه حالة عدم رده إلى محكمه

الباب الثانى
فى
أحكام المعلومات

وفيه مسائل:

المسألة الأولى
فى
تقسيم المعلوم

صريح العقل حاكم بأن المعلوم إما موجود وإما معدوم

وهذا يدل على أمرين: الأول أن تصور ماهية الوجود تصور بديهى، لأن ذلك التصديق البديهى؛ موقوف على ذلك التصور، وما يتوقف عليه البديهى أولى أن يكون بديهيا. والثانى: أن المعدوم معلوم؛ لأن ذلك التصديق البديهى؛ متوقف على هذا التصور، ولو لم يكن هذا التصور حاصلا، لامتنع حصول ذلك التصديق.

المسألة الثانية
فى
مسمى الوجود

مسمى الوجود مفهوم مشترك فيه بين كل الموجودات

لأنا نقسم الموجود إلى الواجب والممكن، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين، ألا ترى أنه لايصح أن يقال: الإنسان إما أن يكون تركيا أو يكون حجرا، ولأن العلم الضرورى حاصل بصحة هذا الحصر، وأنه لا واسطه بينهما، ولولا أن المفهوم من الوجود واحد، وإلا لما حكم العقل بكون المتناقضين طرفين فقط.

المسألة الثالثة

فى

زيادة الوجود على الماهية

الوجود زائد على الماهيات؛ لأنا ندرك التفرقة بين قولنا السواد سواد، وبين قولنا السواد: موجود. ولولا أن المفهوم من كونه موجودا زائد على كونه سواداً، وإلا لما بقى هذا الفرق، ولأن العقل يمكنه أن يقول: العالم يمكن أن يكون موجودا وأن يكون معدوما، ولا يمكنه أن يقول: الموجود إما أن يكون موجودا أو معدوما، ولولا أن الوجود مغاير للماهية وإلا لما صح هذا الفرق.

المسألة الرابعة

فى

أن المعدوم ليس بشىء

المعدوم ليس بشئ. والمراد منه: أنه لايمكن تقرر الماهيات منفكة عن صفة الوجود، والدليل عليه: أن الماهيات لو كانت متقررة فى نفسها؛ لكانت متشاركة فى كونها متقررة خارج الذهن ومتخالفة بخصوصياتها، وما به المشاركة غير ما به المخالفة فكان كونها متقررة خارج الذهن ومتخالفة بخصوصياتها. وما به المشاركة غير ما به المخالفة. فكان كونها متقررة خارج الذهن؛ أمرا مشتركا فيه زائدا على خصوصياتها. ولا معنى للوجود إلا ذلك. فيلزم أن يقال: إنها حال عرائها عن الوجود كانت موصوفة بالوجود. وهذا محال.

وأيضا فإنا ندرك التفرقة بين قولنا السواد سواد وبين قولنا إن السواد متقرر فى الخارج، وهذا يدل على أن كونه متقررا فى الخارج صفة زائدة على الماهية.

واحتجوا بأن المعدوم؛ متميز، وكل متميز ثابت فالمعدوم؛ ثابت.

بيان الأول من وجوه:

الأول: أنا نميز بين طلوع الشمس غداً من مشرقها وبين طلوعها غداً من مغربها، وهذان الطلوعان معدومان، فقد حصل الامتياز بين المعدومات.

والثانى: أنا نقدر على الحركة يمنة ويسرة، ولا نقدر على الطيران إلى السماء، فهذه الأشياء معدومة مع أنها متميزة.

والثالث: أنا نحب حصـول اللذات ونكره حصول الآلام. فقـد وقع حصول الامتياز فى هذه المعدومات.

وبيان أن كل متميز ثابت: هو أن المتميز هو الموصوف بصفة لأجلها امتاز عن الآخر، وما لم تكن حقيقته متقررة امتنع كونها موصوفة بالصفة الموجبة للامتياز.

والجواب: أن ما ذكرتم؛ منقوض بتصور الممتـنعات وبتصور المركبات، كجبل من ياقوت وبـحر من زئبق، وبتصور الإضـافيات ككون الشىء حاصـلا فى الحيز وحالا ومحلا؛ فإن هذه الأمور متمايزة فى العلم مع أنها نفى محض. بالاتفاق.

المسألة الخامسة

فى

تقسيم الموجود

حكم صريح العقل بأن كل موجود فهو إما واجب لذاته، أو ممكن لذاته

أما الواجب لذاته فله خواص:

الأول: أن الشىء الواحد يمكن أن يكون واجبا لذاته ولغيره معا.

لأن الواجب لذاته هو الذى لا يتوقف علـى الغير، والواجب لغيره هو الذى يتوقف على الغير. فكونه واجبا لذاته ولغيره معا، يوجب الجمع بين النقيضين.

الثانى: أن الواجـب لذاته لا يكـون مركبا؛ لأن كـل مركب فإنـه يفتقـر إلى جزئه، وجزؤه غيـره. فكل مركب فهو مفتـقر إلى غيره، والمفتقـر إلى الغير؛ لا يكون واجبا لذاته. على ما ثبت تقريره.

الثالث: الوجوب بالذات لا يكون مفهوما ثـبوتيا وإلا لكان إما تمام الماهية أو جزءاً منـها أو خارجاً عـنها والأول باطل؛ لأن صـريح العقـل ناطق بالـفرق بين الواجب لذاته وبـين نفس الوجوب بالذات. وأيضـا: فكنه حقيقة الله تـعالى غير معلـوم، ووجوبه بالـذات معلوم. والـثانى باطـل وإلا لزم كون الواجـب لذاته مركبا. والثالث أيضا باطل؛ لأن كل صفة خارجة عن الماهية لاحقة بها هى مفتقرة إليهـا، وكل مفتقر إلـى الغير ممكـن لذاته؛ فيكـون واجبا بغيره، فـيلزم أن يكون الوجوب بالذات ممكنا لذاته واجبا لغيره. وهو محال.

وأما الممكن لذاته فله خواص:

الأول: الممكن لذاته لابد أن تكون نسبة الـوجود والعدم إليه على السوية، إذ لو كان أحد الطرفين أولى به فإن كان حصـول تلك الأولوية يمنع من طريان العدم عليـه فهو واجب لـذاته. وإن كان لا يمنع فـليفرض مـع حصول ذلك الـقدر من الأولوية تارة موجودا وآخر معدوما. فامتياز أحد الوقتين عن الآخر بالوقوع إن لم يتوقـف على انضـمام مرجح إليـه لزم رجحان الممـكن المتسـاوى لا لمرجح. وإن توقف على انـضمامه إليه لم يكـن الحاصل أوّلا كافيا فى حصـول الأولوية ،وقد فرضناه كافيا هذا خلف.

فثبـت: أن الشيء متـى كان قابلا لـلوجود والعدم كـان نسبتـهما إليـه على السـوية.

الثانى: الممكن المتساوى لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح والعلم. به مركـوز فى فطرة العـقلاء بل فى فطرة طـباع الصبيـان؛ فإنك لو لطـمت وجه الصبى وقلت حصلت هذه اللطمة من غيـر فاعل ألبتة؛ فإنه لا يصدقك فيه البتة، بل فى فطرة البهائم. فإن الحمار إذا أحس بصوت الخشبة فزع لأنه تقرر فى فطرته أن حصول صوت الخشبة بـدون الخشبة محال، وأيضا: فلما كان الطـرفان بالنسبة إليه على السوية وجب أن لا يحصل الرجحان بالنسبة إليه. وإلا لزم التناقض.

الثالث: احتياج المـمكن إلى المؤثر؛ لإمـكانه لا لحدوثه؛ لأن الحدوث كـيفية لذلك الوجود فهى متأخرة عن ذلك الوجـود بالرتبة، والوجود متأخر عن الإيجاد المتأخر عن احتيـاج الأثر إلى الموجد المتأخر عن علة تلك الحـاجة عن جزئها وعن شرطها. فلو كان الحدوث علة لتلك الحاجة أو جزءا لتلك العلة أو شرطا لها؛ لزم تأخير الشيء عن نفسه بمراتب. وهو محال.

المسألة السادسة

فى

تقسيم الممكن

فى تقسيم الممكن إما أن يكون قائما بنفـسه أو قائما بغيره. والقائم بنفسه إما أن يكون متحيزا أو لا يـكون متحيزا. والمتحيز إما أن لا يكون قابـلا للقسمة وهو

الجوهر الفرد أو يكون قـابلا للقسمة وهو الجسم. والقائم بـالنفس الذى لا يكون متحيـزاً ولا حالا فى المتحيـز هو الجوهر الروحانى. ومـنهم من أبطلـه فقال: لو فرضنا موجودا كذلك لـكان مشاركا للبارى تعالى فى كونه غيـر متحيز وغير حال فى المتحيز فوجب أن يكون مثلا للبارى. وهو ضعيف؛ لأن الاشتراك فى السلوب لا يوجب الاشتـراك فى الماهية؛ لأن كل مـاهيتين مختـلفتين بسيـطتين ؛ لابد أن يشتركا فى سلب كل ما عداهما عنهما. وأما القائم بالغير فهو العرض. فإن كان قائمـا بالمتحـيزات، فهو الأعـراض الجسمانيـة، وإن كان قائمـا بالمفارقـات، فهو الإعراض الروحانية.

المسألة السابعة

فى

الأعراض

الأعراض إما أن تكون بحيث يلزم من حصولها صدق النسبة أو صدق قبول القسمة أو لا ذاك ولا هذا.

والقسم الأول: هو الأعراض النسبية وهى أنواع:

الأول: حصول الشىء فى مكانه وهو المسمى بالكمون ، ثم إن حصول الأول فى الحيز الثانـى هو الحركة والحصول الثانى فى الحيز الأول هـو السكون وحصول الجوهريـن فى حيزين يتـخللهما ثـالث هو الافتراق، وحـصولهما فى حـيزين لا يتخللهما ثالث هو الاجتماع.

الثانى: حصول الشىء فى الزمان وهو المتى.

الثالث: النسبة المتكررة كالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية وهى الإضافة.

الرابع: تأثير الشىء فى غيره وهو الفعل.

الخامس: اتصاف الشىء بتأثيره عن غيره وهو الانفعال.

السادس: كون الشىء محاطـا بشىء آخر بحيث ينتقل المحيـط بانتقال المحاط به وهو الملك.

السابع: الهيئة الحاصلة لمجموع الجسم بسبب حصول النسبة بين أجزائه، وبسبب حصول النسبة بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها كالقيام والقعود وهو الوضع. ومنهم من قال: إن هذه النسبة لا وجود لها فى الأعيان وإلا لكان اتصاف محالها بها نسبة أخرى مغايرة لها. فيلزم التسلسل.

والقسم الثانى من الأعراض: هى الأعراض الموجبة لقبول القسمة. وهى إما أن تكون بحيث يحصل بين الأجزاء حد مشترك وهو العدد، وإما أن لا يحصل وهو المقدار، وهو إما أن يقبل القسمة فى جهة واحدة وهو الخط. أو فى جهتين وهو السطح، أو فى الجهات الثلاث وهو الجسم.

والقسم الثالث: وهو العرض الذى لا يوجب القسمة ولا النسبة فنقول:

إنها إما أن تكون مشروطة بالحياة، وإما أن لا تكون. أما الأول وهو العرض المشروط بالحياة فهو إما الإدراك وإما التحرك. أما الإدراك فهو إما إدراك الجزئيات وهو الحواس الخمس، وإما إدراك الكليات وهو العلوم والظنون والجهالات، ويدخل فيه النظر، وأما التحريك فهو إنما يتم بالإرادة والقدرة والشهوة والنفرة وأما العرض الذى لا يكون مشروطا بالحياة فهى الأعراض المحسوسة بإحدى الحواس الخمس. أما المحسوسة بالقوة الباصرة فالأضواء والألوان. وأما المحسوسة بالقوة السامعة فالأصوات والحروف. وأما المحسوسة بالقوة الذائقة، فالطعوم التسعة وهى المرارة والحلاوة والحرافة والملوحة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض والنفاهة. وأما المحسوسة بالقوة الشامة فالطيب والنتن.، وأما المحسوسة بالقوة اللامسة فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخفة والثقل والصلابة واللين. فهذه جملة أقسام الممكنات.

المسألة الثامنة

فى

الجوهر الفرد

القول بالجوهر الفرد حق. والدليل عليه: أن الحركة والزمان كل واحد منهما مركب من أجزاء متعاقبة. كل واحد منها لا يقبل القسمة بحسب الزمان، فوجب

أن يكون الجسم مركبا من أجزاء لا تتجزأ.

بيان المقام الأول فى الحركة: هو أنه لابد أن يحصل من الحركة فى الحال بشىء وإلا لامتنع أن يصير ماضيا ومستقبلا؛ لأن الحاضر هو الذى يتوقع حضوره ولم يحصل فلو لم يكن شىء منه حاصلا فى الحال؛ لامتنع كونه ماضيا ومستقبلا، فيلزم نفى الحركة أصلا وهو محال. ثم نقول: الذى وجد منها فى الحال غير منقسم انقساما يكون أحد نصفيه قبل الآخر، وإلا لم يكن كل الحاضر حاضراً. وهذا خلف. وإذا ثبت هذا فعند انقضاء ذلك الجزء الذى لا يقبل القسمة يحصل جزء آخر لا يقبل القسمة. وكذا الثالث والرابع، فثبت أن الحركة مركبة من أمور كل واحد منها لا يقبل القسمة التى يكون أحد جزءيها سابقا على الآخر.

وأما بيان أن الأمر كذلك فى الزمان:

فلأن الآن الحاضر الذى هو نهاية الماضى وبداية المستقبل؛ لا يقبل القسمة، وإلا لم يكن حاضرا وإذا عدم يكون عدمه دفعة أيضا. فإن العدم متصل ب (آن) الوجود، وكذا القول فى الثانى والثالث. فالزمان مركب من آنات متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة. وإذا ثبت هذا فالقدر الذى يتحرك المتحرك عليه بالجزء الذى لا يتجزىء من الحركة فى الآن الذى لا ينقسم إن كان منقسما كانت الحركة إلى نصفها سابقة على الحركة من نصفها إلى آخرها فيكون ذلك الجزء من الحركة منقسما وذلك الآن من الزمان منقسما وهو محال، وإن لم يكن منقسما. فهو الجوهر الفرد.

واحتجوا فقالوا: إذا وضعنا جوهرة بين جوهرين فالوجه الذى من المتوسط يلاقى اليمين غير الوجه الذى منه يلاقى اليسار؛ فيكون منقسما.

ونقول: لم لا يجوز أن يقال: الذات واحدة والوجهان عرضان قائمان بها؟ وهذا هو قول نفاة الجوهر الفرد. فإنهم قالوا: الجسم إنما يلاقى جسما آخر بسطحه ثم يقابل سطحه عرض قائم به، فكذا ههنا.

المسألة التاسعة

فى

حصول الجوهر فى الحيِّز

حصول الجوهر[1] فى الحيز صفة قائمة به. والدليل عليه: أن الواحد منا يقدر على تحصيل الجسم فى الحيز وغير قادر على ذات الجسم. والمقدور غير ما هو غير مقدور، ولأنه لو انتقل من ذلك الحيز إلى حيز آخر فحصوله فى الحيز الأول غير باق وذاته باقية، وغير الباقى غير ما هو باقى، ولأن ذات الجوهر ذات قائمة بالنفس، وحصولها فى الحيز نسبة بين ذاته وبين الحيز؛ فوجب القول بتغايرهما.

المسألة العاشرة

فى

بقاء الأعراض

الحق عندى: أن الأعراض يجوز البقاء عليها بدليل: أنه كان ممكن الوجود فى الزمان الأول. فلو انتقل إلى الامتناع الذاتى فى الزمان الثانى؛ لجاز أيضاً أن ينتقل الشىء من العدم الذاتى إلى الوجود الذاتى. وذلك يلزم منه نفى احتياج المحدث فى المؤثر .وإنه محال.

***

(١) يقول الحَبر ابن كمونه فى تنقيح الأبحاث فى الرد على النصارى: «ويقال لليعقوبية فى قولهم: إن المسيح جوهر من جوهرين، وأقنوم من أقنومين، جوهر لاهوتى، وجوهر ناسوتى. إنه إن كان واحد من اللاهوتى والناسوتى على حالة لم ينفصل عما كان عليه؛ فهو قول النسطورية. وإن كان كل واحد من منهما قد أبطل الآخر؛ فقد أقروا ببطلان الإله، ولزمهم أن يكون المسيح لا قديما ولا محدثا، ولا إلها، ولا غير إله. إذ قد خرج كل منهما عما كان عليه.

وأيضاً: فإن العيان يشهد بأن ناسوت المسيح مثل ناسوت غيره؛ فلا يكون اللاهوت قد أبطله. وعكسه لا يجوز. إذ الجزء اللاهوتى هو الذى يؤثر فى غيره، وغيره يمتنع أن يؤثر فيه

ويقال للنسطورية القائلين بجوهرين وأقنومين: إنهما إن كان قديمين؛ فقد أثبتم قديما رابعا. وهو ناسوت المسيح، وإن كانا محدثين؛ كنتم قد قلتم بحدوث الابن الذى تزعمون أنه أزلى، وعبدتم ما ليس بإله؛ لأنكم تعبدون المسيح. وهو على هذا القول جواهران محدثان. وإن كان أحدهما قديما والآخر محدثا. كنتم قد عبدتم القديم والمحدث. إذ المسيح الذى تعبدونه، مجموعهما ومجموع القديم والمحدث من حيث هو هذا المجموع؛ فهو محدث. فيكون قد عبدتم المحدث من حيث هو محدث. . .الخ»

الباب الثالث
فى
إثبات العلم بالصانع

وفيه مسائل:

المسألة الأولى
فى
حدوث الأجسام

الأجسام محدثة. خلافا للفلاسفة. لنا وجوه[1]:

الحجة الأولى: لو كان الجسم أزليا لكان فى الأزل إما أن يكون ساكنا أو متحركا والقسمان باطلان؛ فيطل القول بكونه أزليا. أما الحصر؛ فظاهر لأن الجسم لابد أن يكون حاصلا فى حيز فإن كان مستقرا فيه فهو الساكن، وإن كان منتقلا إلى حيز آخر؛ فهو المتحرك.

وإنما قلنا إنه يمتنع كونه متحركا لوجوه:

أحدها: أن ماهية الحركة الانتقال من حالة إلى حالة، وهذه الماهية تقتضى كونها مسبوقة بالغير، والأزل عبارة عن نفى المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال.

وثانيها: أنه إن لم يحصل فى الأزل شىء من الحركات فكلها أول، وإن حصل فإن لم يكن مسبوقا بشىء آخر فهو أول الحركات، وإن كان مسبوقا بشىء آخر كان الأزلى مسبوقا بغيره وهو محال.

وثالثها: إن كل واحد من تلك الحركات إذا كان حادثا كان مسبوقا بعدم لا أول [2] له.

---

(١) لم يذكر إلا الحجة الأولى.

(٢) كل المسلمين متفقون على أن الله ليس جسما، ومتفقون على أن المجسم كافر. وعدم الجسمية هو من قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شىء﴾ ومن ﴿هل تعلم له سميا؟﴾ أى مثلا ﴿ولم يكن لـه كفوا أحد﴾ أى مثلا. ونفى المثل هو نفى للجسم. ونفى الجسم هو نفى للزوجة والأولاد.

ويختلف المسلمون فى آيات يدل ظاهرها على أن الله جسم. مثل: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ فإن ظاهر معنى الاستواء هو الجلوس. والجلوس يدل على أنه جالس. والجالس هو جسم. فقال بعضهم لو لم يكن فى القرآن ﴿ليس كمثله شىء﴾ وشبهه؛ لقلنا أن الله جسم. وإذ فيه نفى المثل؛ يتعينُ تأويل الاستواء بتأويل يبعده عن الجسمية، لئلا يلزمنا إثبات التناقض فى القرآن بين نفى الجسم وبين إثبات الجسم. والتأويل هو: إن الله يعبر باستوائه عن العرش، لأنه يكلم الناس على قدر عقولهم. إذ هم =

وتلك العدمات بأسرها مجتمعة فى الأزل، فإن حصل معها شىء من الموجودات لزم كون السابق مقارنا للمسبوق وهو محال، وإن لم يحصل معها شىء من الموجودات كانت تلك الحركات أول وهو المطلوب

وإنما قلنا: إنه يمتنع كون الأجسام ساكنة فى الأزل لأنا قد دللنا على أن السكون صفة موجودة فنقول هذا السكون لو كان أزليا امتنع زواله ولا يمتنع زواله فلا يكون أزليا. بيان الملازمة: أن الأزلى إن كان واجبا لذاته وجب أن يمتنع عدمه، وإن كان ممكنا لذاته افتقر إلى المؤثر الواجب لذاته قطعا للدور والتسلسل وذلك المؤثر يمتنع أن يكون فاعلا مختارا، لأن الفاعل المختار إنما يفعل بواسطة القصد والاختيار، وكل من كان كذلك كان فعله محدثا، فالأزلى يمتنع أن يكون فعلا للفاعل المختار وإن كان ذلك المؤثر موجبا فإن كان تأثيره غير موقوف على شرط لزم من وجوب دوام تلك العلة وجوب دوام ذلك الأثر وإن كان موقوفا على شرط فذلك الشرط لابد أن يكون واجبا لذاته أو موجبا لواجب لذاته بالدليل الذى سبق ذكره وحينئذ تكون العلة وشرط تأثيرها واجبا لذاته فوجب دوام المعلول، فثبت أن هذا السكون لو كان أزليا لامتنع زواله. وإنما قلنا: إنه لا يمتنع زواله؛ لأن الأجسام متماثلة، ومتى كان كذلك كان الجسم جائز الخروج عن حيزه. ومتى كان كذلك كان ذلك السكون جائز الزوال

= يعلمون من عاداتهم أن الملك يجلس على العرش ويأمر وينهى. فشبه الله نفسه بملك يجلس؛ ليقرب ذاته إلى العقول أما هو فأعلى وأجل؛ لأنه ليس له مثيل ولا شبيه ولا نظير وهذا هو معنى قول من يقول: إن القرآن تكلم عن الله بلسان بنى آدم. وقال بعض العلماء: إن التأويل ليس بلازم لأى مسلم أمّى فى الدين، أو راسخ فى العلم. وذلك لأننا نقدر على الإثبات والنفى معا فى آن واحد فنقول: إن ﴿استوى﴾ يدل على الجلوس ولا نصرح به. إذ هو معلوم فى عقول الناس أنه هو الجلوس. وإن ﴿ليس كمثله شىء﴾ تدل على إثبات الجلال لله. فتكون دالة على كل ما يليق بذات الله وحيث قد قال: إنه ﴿استوى﴾ وقال ﴿ليس كمثله شىء﴾ فيكون معنى الاستواء هو استواء يليق بجلاله فيكون مذهبهم: هو إثبات الصفة لله سواء أكانت استواء أو يدا أو رجلا، أو نزولا أو صعودا. ونفى مشابهة صفة الله لصفة أى إنسان مع عدم التصريح بالجسمية؛ لئلا يكونوا بالتصريح من أهل الكفر

وكل هذا الذى ذكرته يدل على أن جميع المسلمين لا يصرحون بأن الله جسم. إلا من أثر عنهم التصريح بالجسم مثل الكرامية اتباع أبى محمد بن كرام. وهؤلاء لا يؤبه بهم. وقد شنع القائلون بأن الله يكلم الناس على قدر عقولهم على القائلين بأنه استوى استواء يليق بجلاله. بقولهم: إن التجسيم لازم على مذهبهم صرحوا به أو لم يصرحوا به وذلك لأن من يقول: عندى قلم، وليس كقلمك، فإنه يثبت جسما لقلمه، ويثبت جسما لقلم المخاطب، ويثبت صفة لقلمه، ويثبت صفة لقلم المخاطب. ثم يقول وصفة قلمى وجسم قلمى ليسا كصفة قلمك وجسم قلمك. فيكون غرضه إثبات الجسم لا نفى الجسم وإثبات الصفة بدرجة أقل أو أكثر وحكموا عليهم بالكفر، على لازم مذهبهم.

وشيخ الإسلام فخر الدين الرازى من الذين يحكمون بالكفر على المجسمين بلا كيف، والمجسمين المصرحين به وله أدلة على ذلك كثيرة فى كتابه «تأسيس التقديس»

وإنما قلنا: أن الأجسام متماثلة لأنها في الجسمية والحجمية والامتداد فى الجهات إن لم يخالف بعضهـا بعضا في شئ من أجزاء الماهية فقد ثبـت التماثل وإن حصلت هذه المخالفة فما به المشاركة وهو مجموع الجـسمية مغاير لما به المخالفة، وعند هذا نقول. إن كان مابه المشاركة محلاً وما به المخـالفة حالا فهذا يقتضى كون الذوات التى هى الأجسام متـماثلة في تمام الماهية إلا أنه قامت بها أعـراض مختلفة وذلك لايضرنا فى غرضنا ولو كان ما به المشاركـة حالا ومابه المخالفة محلا؛ فهذا محال لأن مابه المخالفة إن كان فـى ينفسه حجما وذاهبا في الجهات كـان محل الجسمية نفس الجسـمية وهو محال وإن لـم يكن حجما ولا مـختصا بالحيـز أصلا لزم أن يكون الحاصل في الحيز حالاً فيما لا حـصول له في الحيز وذلك محال وأما أن لم يكن أحد هذين الاعتبارين حالا فى الأخر ولا محلا لـه فحينئـذ يكـون ما بـه المشاركة ذوات قائـمة بأنفسها خالـية عن جهات الاختلافات، فـثبت أن الأجسام متماثلة، وإذا ثـبت هذا فنقول لما صح خروج بعض الأجـسام عن حيزه وجب أن يصح خروج الكل عن حـيزه وبتقدير خروجه عن حيزه فقـد بطل ذلك السكون؛ لأنه لا معنـى للسكون المعين إلا ذلك الحـصول المعين فى ذلك الحيـز وإذا لم يبق ذلك الحصول وجب أن لا يبقى ذلك السكون، فـقد ثبت أن السكون لو كان أزليا لما زال، وثبـت أنه زال فوجب أن لا يكـون أزليا. فثـبت أن الجسم لو كـان أزليا لكان فى الأزل إما أن يكون متـحركا وإما ساكنا وثبت فساد القسمـين فيمتنع كونه أزليا.

احتج القـائلون بقدم الأجسـام بأن قالوا: كل ما لابد مـنه فى كونه سبـحانه وتعالى موجدا لـلعالم كان حاصلا فى الأزل ومتى كان كذلـك لزم أن لا يتخلف العالـم عن الله تعالى. بـيان الأول: أنه لو لم يكـن كذلك لافتقـر حدوث ذلك الاعتبار إلى محدث آخر ويعود الكلام الأول فيه ويلزم التسلسل. وبيان الثانى: أنه لما حصل كـل مالابد منه في المـؤثرية؛ امتنع تـخلف الأثر عنه، إذ لـو لم يكن حصول هذا التخلف ممتنعًا كان اختصاص الوقت المعين بالوقوع. إن كان لأمر زائد فهذا يقدح فى قولنا إن كل مالابد منه فى المؤثرية كان حاصلا فى الأزل، وإن كان لا لأمر زائد؛ لزم رجحان الممكن المتساوى لا لمرجح. وذلك يوجب نفى الصانع. وهو محال.

والجواب: أنه لو صـح ما ذكرتم لزم دوام جميـع الموجودات بـدوام البارى، فوجب أن لا يـحصل فى الـعالم شىء مـن المتغيـرات، ولما كان ذلك بـاطلا لزم بطلان قولكم.

المسألة الثانية

فى

إثبات العلم بالصانع

اعلم: أنه إما أن يستدل على وجود الصانع بالإمكان أو بالحدوث. وعلى كلا التقديرين فإما فى الذوات أو فى الصفات، فهذه طرق أربعة:

الأول: إمكان الذوات فنقول: لاشك فى وجود موجود. وهذا الموجود إن كان واجبا لذاته فهو المقصود وإن كان ممكنا فلابد له من مؤثر، وذلك المؤثر إن كان واجبا فهو المقصود، وإن كان ممكنا فله مؤثر، وذلك المؤثر إن كان هو الذى كان أثرا له لزم افتقار كل واحد منهما إلى الآخر؛ فيلزم كون كل واحد منهما مفتقرا إلى نفسه وهو محال وإن كان شيئا آخر فإما أن يتسلسل أو ينتهى إلى الواجب والتسلسل إلى غير النهاية باطل لأن ذلك المجموع مفتقر إلى كل واحد من تلك الآحاد، وكل واحد منهما ممكن، والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان فذلك المجموع ممكن وله مؤثر ومؤثره إما أن يكون نفسه وهو محال؛ لأن المؤثر متقدم بالرتبة على الأثر. وتقدم الشيء على نفسه محال، أو جزء من الأجزاء الداخلة فيه وهو أيضاً محال؛ لأن المؤثر فى المجموع مؤثر فى كل واحد من آحاد ذلك المجموع فلو جعلنا المؤثر فى المجموع واحدا من آحاده لزم كون ذلك الواحد مؤثرا فى نفسه وهو محال وإما أن يكون فيما كان مؤثرا فيه وهو دور وقد أبطلناه وأما أن يكون المؤثر فى ذلك المجموع أمرا خارجا عن ذلك المجموع لكن من المعلوم أن الخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا بل يكون واجبا، وحينئذ يلزم انتهاء جميع الممكنات لذاتها إلى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب.

وقد ذكرنا فى خواص الواجب لذاته أنه يجب كونه فرداً منزها عن قبول القسمة، ،وكل جسم وكل قائم بالجسم فإنه مركب ومنقسم فثبت أن واجب الوجود لذاته موجود غير هذه الأجسام وغير الصفات القائمة بالأجسام وهو المطلوب.

الطريق الثانى: الاستدلال بحدوث الذوات على وجود واجب الوجود. فنقول: الأجسام محدثة وكل محدَث فله محدث والعلم به ضرورى كما بيناه، فجميع الأجسام لها محدث، وذلك المحدث يمتنع أن يكون جسما أو جسمانيا، وإلا لزم كونه محدثا لنفسه وهو محال إلا أنه بقى ههنا أن يقال: فلم لا يجوز أن

يكون محدث الأجسام ممكنا لذاته؟ وحينئذ نفتقر فى إبطال الدور والتسلسل إلى الدليل المتقدم.

الطريق الثالث: الاستدلال بإمكان الصفات فنقول: قد دللنا على أن الأجسام بأسرها متساوية فى تمام الماهية، وإذا كانت كذلك كان اختصاص جسم الفلك بما به صار فلكا، واختصاص جسم الأرض بما به صار أرضا؛ أمراً جائزا ولابد له من مخصص وذلك المخصص إن كان جسما افتقر فى تركبه وتألفه إلى نفسه وهو محال، وإن لم يكن جسما فهو المطلوب.

الطريق الرابع: الاستدلال بحدوث الصفات وهى محصورة فى دلائل الآفاق والأنفس، كما قال تعالى: ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم﴾ وأظهرها أن نقول: النطفة جسم متشابهة الأجزاء فى الصورة فإما أن تكون متشابهة الأجزاء فى نفس الأمر أو لا تكون فإن كان الأول فنقول: المؤثر فى طباع الأعضاء وفى أشكالها يمتنع أن يكون هو الطبيعة، لأن الطبيعة الواحدة تقتضى الشكل الكروى فوجب أن يتولد الحيوان على شكل الكرة وعلى طبيعة واحدة بسيطة وهذا خلف وإن كان الثانى وجب أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء على شكل الكرة، فيلزم أن يكون الحيوان على شكل الكرات مضموم بعضها إلى بعض وهذا خلف فثبت أن خالق أبدان الحيوانات ليست الطبيعية بل فاعل مختار، ثم نحتاج فى إثبات كونه واجب الوجود لذاته إلى ما ذكرنا فى الطريق الأول.

المسألة الثالثة

فى

نفى الجسمية عن الله

إله العالم يمتنع أن يكون جسما. ويدل عليه وجوه:

الأول: أنا قد دللنا على تماثل الأجسام وإذا ثبت هذا وجب أن يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر، فحينئذ يكون اختصاصه بعلمه وقدمه وقدرته ووجوب وجوده من الجائزات، فوجب افتقاره فى حصول هذه الصفات إلى فاعل آخر. وذلك على واجب الوجود لذاته محال.

الثانى: أنا قد دللنا على أن الأجسام بأسرها محدثة، والإله يجب أن يكون قديما أزليا فيمتنع كونه جسما.

الثالث: أنه لو كان جسما لكان مساويا لسائر الأجسام فى الجسمية، فإن لم يخالفها باعتبار آخر؛ لزم كونه أن يكون مثلا لهذه المحدثات، وإن خالفها باعتبار آخر؛ فما به المشاركة غير ما به المخالفة، فيلزم وقوع التركيب فى ذاته، لكنا قد بينا أن وقوع التركيب فى ذات واجب الوجود محال.

الرابع: هو أنه لو قام بجملة الأجزاء علم واحد وقدرة واحدة؛ لزم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة وهو محال، وإن قام بكل واحد منها علم على حدة وقدرة على حدة؛ لزم القول بتعدد الآلهة.

المسألة الرابعة
فى
امتناع كونه جوهرا

اعلم: أن المراد من الجوهر: المتحيز الذى لا ينقسم، أو المراد منه: كونه غنيا عن المحل، والأول باطل لوجهين:

أحدهما: أن الدليل الذى ذكرناه فى حدوث الأجسام قائم بعينه فى جميع المتحيزات وعلى هذا كل جوهر محدث، والله تعالى ليس بمحدث، فيمتنع كون الإله جوهرا.

الثانى: أن القائلين بنفى الجوهر الفرد قالوا كل متحيز فإن يمينه غير يساره وقدامه غير خلفه، وكل ما كان كذلك فهو منقسم، ولا شىء من المنقسم بواجب لذاته، وأما إن كان المراد بالجوهر كونه غنيا عن المحل. فهذا المعنى حق، والنزاع ليس إلا فى اللفظ.

المسألة الخامسة
فى
امتناع كونه فى المكان

ويدل عليه وجوه:

الأول: إن كل ما كان مختصا بالمكان، فإن كان بحيث يتميز فيه جانب عن جانب فهو مركب وقد أبطلناه، وإن لم يكن كذلك كان كالجوهر الفرد، والنقطة - التى لا تقبل القسمة، وقد أطبق العقلاء على تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة.

الثانى: أنه لو كان فى الحيز لكان إما أن يكون متناهيا من كل الجوانب أو غير متناه مـن كل الجوانب أو يكون متنـاهيا من بعض الجوانـب دون البعض، والأول باطل، وإلا لـكان اختصاصه بـذلك المقدار المتـناهى من كل الجوانـب دون الزائد والناقص؛ محتاجا إلى مخصـص وذلك يوجب الحدوث. والثانى باطل؛ لأن كل بُعد فإنه يـقبل الزيادة والنقصان، وكـل ما كان كذلك فهو متـناه، ولأن على هذا التقدير يكون مركبا، لأن البعد الممتد إلى غير النهاية تُفرض فيه نقطة كبيرة، ولأن على هذا التقدير تكون المحدثات مختلـطة بذاته، والثالث باطل؛ لأن القول بالبعد الذى لا نهاية له: محال. بالدليل الذى ذكرناه. سواء أكان من كل الجوانب أو من بعضها، ولأن الجانب المتناهى غير ما هو غير متناه فيلزم وقوع التركيب.

والوجه الثالث: أن العالـم كرة فلو حـصل فوق أحد الجـوانب لصار أسـفل بالنسبة إلى أقوام آخرين، ولو أحاط بجميع الجوانب لصار معنى هذا الكلام أن إله العالم فلك من الأفلاك المحيطة بالأرض وذلك لا يقوله مسلم.

وأما الظواهـر النقلية المـشعرة بالجسمـية والجهة. فالجواب الـكلى عنـها: أن القواطع العقلية دلت على امتناع الجسمية والجهة، والظواهر النقلية مشعرة بحصول هذا المعنى، والجمع بين تصديقهما محال، وإلا لزم اجتماع النقيضين، والجمع بين تكذيبهمـا محال، وإلا لزم الخلو عن النقيـضين، والقول بترجيح الظواهـر النقلية على الـقواطع العـقلية مـحال؛ لأن النقل فـرع على العـقل فالقـدح فى الأصل لتصحيـح الفرع يوجب القدح فى الأصـل والفرع معا. وهو باطل. فـلم يبق إلا الإقرار بمقتضى الدلائل العـقلية القطعية، وحمل الظواهر النقـلية إما على التأويل وإما على تفويض علمها[1] إلى الله سبحانه وتعالى وهو الحق.

المسألة السادسة

فى

أن الحلول على الله محال

والدليل عـليه: أن المعقول من حلـول الشىء فى غيره؛ كون هذا الحـال تبعا لذلك المحل فى أمر مـن الأمور. وواجب الوجود لذاته يمتنع أن يكون تـبعا لغيره

(١) إن الله يكلم الناس عن نفسه على قدر عقولهم.

فوجب أن يمتنع عليه الحلول، وإن كان المراد بالحلول شيئا سوى ما ذكرناه فلابد من إفادة تصوره حتى ننظر فيه هل يصح إثباته فى حق الله تعالى أم لا؟

المسألة السابعة

فى

أنه يستحيل قيام الحوادث

بذات الله تعالى خلافا للكرّامية

والدليل عليه: أن كل ما كان قابلا للحوادث فإنه يستحيل خلوُّه عن الحوادث، وكل ما كان يمتنع خلوه عن الحوادث فهو حادث. ينتج: أن كل ما كان قابلا للحوادث فإنه يكون حادثا وعند هذا نقول: الأجسام قابلة للحوادث، فيجب كونها حادثة. ونقول أيضا: إن الله تعالى يمتنع أن يكون حادثا فوجب أن يمتنع كونه قابلا للحوادث.

والحاصل: أن الجمع بين قبول الحوادث وبين القدم محال؛ ولنذكر ما يدل على صحة مقدمات هذا الدليل ونقول: الذى يدل على أن كل ما كان قابلا للحوادث فإنه لا يخلو عن الحوادث؛ هو أن كون الشىء موصوفا بالصفة؛ ممكن. والاتصاف بالمحدثات مشروط بإمكان وجود المحدَث؛ لأن كون الشىء موصوفا بالصفة المعينة فرع عن تحقق إمكان تلك الصفة، فكذلك إمكان الصفة بذلك الاتصاف فرع عن إمكان تلك الصفة، لكنّ الحادث يمتنع أن يكون أزليا فإمكان الاتصاف بالصفة الحادثة يمتنع كونه أزليا بل يكون حادثا.

إذا ثبت هذا فنقول: كل شىء يصح عليه قبول الحوادث فتلك الصحة يلزم أن تكون من لوازم ذاته، إذ لو لم تكن كذلك لكانت من عوارض تلك الذات فتكون تلك الذات قابلة لتلك القا بلية، فقبول تلك القابلية إن كانت من اللوازم فهو المقصود، وإن كانت من العوارض عاد الكلام فيه ولزم التسلسل وهو محال. فثبت أن قابلية الصفات الحادثة يجب كونها حادثة، وثبت أنهامن لوازم تلك الذات، فيحصل من هاتين المقدمتين أن كل ما كان قابلا للحوادث فإنه لا يخلو عن الحوادث وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث بالدلائل المشهورة

ثم عند هذا نقـول: الأجسام قابلة للحوادث أعنى الألـوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والنور والظلمة فهى حادثة و نقول: لكن البارى تعالى يمتنع كونه حادثا فيمتنع كونه محلا للحوادث.

المسألة الثامنة

فى

أن الاتحاد على الله تعالى محال

ودليله: أن أحد الشيئين إذا اتحد بالآخر فإن بـقيا فى هذه الحالة فهما اثنان لا واحد، وإن عدما كان الموجود غيرهما، وإن عدم أحدهما دون الثانى امتنع الاتحاد لأن المعدوم لا يكون عين الموجود.

المسألة التاسعة

فى

أن الألم واللذة على الله تعالى محالان

الألم واللذة على الله محالان؛ لأن المعقول من الألم: هو الحالة الحاصلة عند تغير المزاج إلى الـفساد، ومن اللذة: هو الحالة الحاصلـة عند صلاح المزاج. ومن كان متعاليا عن الجسمية كان هذا محـالا فى حقه ولأن اللذة لو صحت عليه لكان طالبا لتحصيل الملتذ به فإن قدر عليه فى الأزل لزم إيجاد الحادث فى الأزل وإن لم يقدر عليه؛ لكان متألما فى الأزل بسبب فقدان الملتذ به وهو محال.

المسألة العاشرة

فى

حقيقة الله

ذهب أبو علـى بن سينا إلى أنـه لا حقيقة لله تعالـى إلاّ الوجود المتقيـد بقيد كونه غير عارض للماهية

وهذا باطل لوجهين:

الأول: أنه وافق على أن حقيقته غير معلـومة للخلق، وعلى أن وجوده المتقيد

السلبى معلوم والمعلوم غير ما هو غير معلوم.

والثانى: أن الوجود إن اقتضى لنفس كونـه وجودا أن يكون مجردا عن الماهية فكل وجـود كذلك فهذه الماهيات الممكنـة إما أن لا تكون موجـودة أو أن يكون وجودها هو نفسهـا وذلك محال وإن اقتضى أن يكون عارضا للـماهية فكل وجود كذلك فوجود الله تعـالى عارض للماهية وإن لم يقـتض لا هذا ولا ذاك لم يصر موصوفا بأحـد هذين القيدين إلا بسبـب منفصل. فالواجب لذاتـه واجب لغيره. وهذا محال. وحجته: أنـه لو كان وجوده صفة للماهية لافتـقر ذلك الوجود إلى تلك الماهية. فيكون ذلك الوجود ممكنا لذاته واجبا لتلك الماهية ؛ لأن العلة متقدمة بالوجـود على المعلول؛ فـيلزم كون الماهـية متقدمـة بوجودها على وجـودها وهو محال.

والجواب: لـم لا يجوز أن تكـون الماهية مـن حيث هى هـى موجبة لـذلك الوجود، كما أن الماهية من حيث هى هى قابلة للوجود فى الممكنات.

المسألة الحادية عشرة

فى

مخالفة الأشياء لبعضها

قد يـجوز أن يـخالـف شىء شـيئـا لنفـس حقـيقـته المخـصوصـة لا لأمر زائد. والدليل عليه وجهان:

أحدهما: أنهما لو اخـتلفا لأجل الصفتين فالـصفتان إن لم يختلفـا لم يوجبا مخالفة الذاتين، وإن اختلفتا لصفة أخرى لزم الـتسلسل، وإن اختلفتا لذاتيهما فهو المطلوب.

والثانى: أن تلك الصفة مـخالفة لتلك الذات وإلا لم يكن كـون الصفة صفة أولى من كون الـذات صفة، وبالعكس. إذا ثـبت هذا فنقول: ذات الإله مـخالفة لسائر الذوات لعـين ذاته المخصوصة إذ لو كانت ذاته مساوية لـسائر الذوات لكان اختصاص تلك الذوات المعينة بتلك الصفة المعينة، إما أن لايكون لأمر فيلزم وقوع الممـكن لا لمرجح أو لأمـر آخر علـى سبيل الـدَّور وهو محـال، أو على سبـيل التسلسل وهو أيضاً محال، ولما بطلت الأقسام الثلاثة وجب أن تكون تلك المخالفة لنفس الذات المخصوصة.



الباب الرابع
فى
صفة القدرة والعلم وغيرهما

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

تأثير الله فى العالم

قد ثبت أن الله تعالى مؤثر فى وجود العالم فإما أن يؤثر فيه على سبيل الصحة وهو الفاعل المختار أو على سبيل الوجوب وهو الموجب بالذات فنقول: القول بالموجب بالذات باطل لوجوه:

الحجة الأولى: أنه لو كان تأثيره فى وجود العالم على سبيل الإيجاب؛ لزم أن لا يتخلف العالم عنه فى الوجود، فيلزم إما قدم العالم وإما حدوثه وهما باطلان، فوجب أن لا يكون موجبا بالذات.

الحجة الثانية: أنا بينا أن الأجسام بأسرها متساوية فى تمام الماهية فوجب استواؤهما فى قبول جميع الصفات، وقد دللنا على أنه تعالى ليس بجسم ولا حال فى الجسم، وإذا كان كذلك كانت نسبة ذاته إلى جميع الأجسام على السوية؛ فوجب استواء الأجسام بأسرها فى جميع الصفات، والتالى باطل فالمقدم مثله.

الحجة الثالثة: لو كان موجبا بالذات لكان إما أن يوجب معلولا واحدا أو معلولات كثيرة، والأول باطل وإلا لوجب أن يصدر عن ذلك الواحد واحدا آخر، وكذا القول فى جميع المراتب؛ فوجب ألا يوجد موجدان إلا وأحدهما علة للآخر وهو باطل والثانى باطل لأن الفلاسفة أطبقوا على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

الحجة الرابعة: لاشك أنا نشاهد فى العالم تغيرات مثل: أن تقدّم شيئا كان موجودا، وعدم المعلول لابد أن يكون لعدم علته وعدم تلك العلة لابد أن يكون أيضا لعدم علتها وهذه المعدومات عند الارتقاء تنتهى إلى واجب الوجود لذاته فإن

كان تأثيره فى غيره بـالإيجاب لزم من عـدم هذه الأحوال عدم ذاته وهـذا محال فذلك محال.

واحتجوا بأن كـل مالابد منه فى المؤثرية: إن كان حـاصلا لزم وجوب الأثر، وإن لم يكن ذلك المجموع حاصلا كان الأثر ممتنعا.

والجواب: يشكل ما ذكرتموه بالحوادث اليومية.

المسألة الثانية

فى

صفة العلم لله تعالى

صانع العالم عالم لأن أفعاله محكمة متقنة والمشاهدة تدل عليه، وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالما وهو معلـوم بالبديهة، وأيضا أنه فاعل بالاختيار والمختار هو الذى يـقصد إلى إيجاد النوع المـعين، والقصد إلى إيجاد الـنوع المعين مشروط بتصور تلـك الماهية. فثبت أنه تعالى متصور لـبعض الماهيات ولاشك أن الماهيات لذواتها تستلزم ثبوت أحكـام وعدم أحكام، وتصور الملزوم يستلزم تصور اللازم، فيلـزم من علمه تعالى بـتلك الماهيات علـمه بلوازمها وآثارها؛ فـثبت أنه تعالى عالم.

المسألة الثالثة

فى

علم الله تعالى بالجزئيات

أنكرت الفلاسفة كونه تعالى عالما بالجزئيات ولنا فى إبطال قولهم وجوه:

الأول: أنه تعالـى هو الفاعل لابد لهذه الحـيوانات. وفاعلها يـجب أن يكون عالما بها، وذلك يدل على كونه عالما بالجزئيات.

الثانى: أن العلم صفة كـمال والجهل صفة نقص ويجب تنـزيه الله تعالى عن النقائص.

الثالث: أن كون الماهيـة موصوفة بالقـيود التى صارت لأجلـها شخصا معـينا واقعا فـى وقت معين من معـلولات ذات الله تعالى إمـا بواسطة أو بغيـر واسطة

وعندهم أن العلم بالعلة يُوجب العلم بالمعلول فوجب من علمه تعالى بذاته علمه بهذه الجزئيات.

واحتجوا: بأنه لو علم كون زيد جالسا فى هذا المكان فبعد خروج زيد عن هذا المكان إن بقى ذلك العلم؛ فهو الجهل، وإن لم يبق فهو التغير.

والجواب: لم لا يجوز أن يقال: إن ذاته المخصوصة موجبة للعلم بكل شيء بشرط وقوع ذلك الشيء وعند حصول كل واحد من الأحوال تقتضى ذاته المخصوصة العلم بتلك الأحوال؟

المسألة الرابعة

فى

أنه تعالى عالم بكل المعلومات

لأنه تعالى حى والحى لا يمتنع كونه عالما بكل واحد من المعلومات، والموجب لكونه عالما هو ذاته المخصوصة إما بغير واسطة أو بواسطة، وإذا كان كذلك لم تكن ذاته المخصوصة باقتضاء العلم ببعض المعلومات أولى من اقتضاء العلم بسائر المعلومات. فلما اقتضى العلم بالبعض وجب أن يقتضى العلم بالكل وهو المطلوب.

المسألة الخامسة

فى

أنه تعالى قادر على كل الممكنات

والدليل عليه: أن المصحح للمقدورية هو الجواز؛ لأنا لو رفضناه لبقى إما الوجوب أو الامتناع وهما يمنعان من المقدورية والجواز مفهوم واحد بين جميع الجائزات فما لأجله صح فى البعض أن يكون مقدورا لله تعالى قائم فى جميع الجائزات وعند الاستواء فى المقتضى يجب الاستواء فى الأثر فوجب استواء جميع الممكنات فى صحة مقدورية الله تعالى والمقتضى لحصول تلك القادرية هو ذاته المخصوصة فليس بأن تقتضى ذاته حصول القدرة على البعض بأولى من البعض

الآخر فوجب كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات.

المسألة السادسة

في

أن جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى

ويدل عليه هذا الوجه:

أنا قد دللنا على أن كل ممكن يفرض. فإن الله تعالى قادر عليه ومستقل بإيجاده فلو فرضنا حصول سبب آخر يقتضى إيجاده فحينئذ قد اجتمع على ذلك الأثر الواحد سببان مستقلان وذلك محال من وجهين:

أحدهما: أن قدرة الله تعالى أقوى من ذلك الآخر فاندفاع ذلك الآخر بقدرة الله تعالى أوْلى من اندفاع قدرة الله تعالى بذلك الآخر.

والثاني: أنه إما أن يكون كل واحد منهما مؤثرا فيه، أوْ لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه، أو يكون المؤثر فيه أحدهما دون الثانى والأول باطل؛ لأن الأثر مع المؤثر التام يكون واجب الوقوع وما يجب وقوعه استغنى عن غيره؛ فكونه مع هذا يغنيه عن ذلك وكونه مع ذلك يغنيه عن هذا فيلزم انقطاعه عنهما معا حال استناده إليهما معا وهو محال، والثانى أيضاً باطل؛ لأن امتناع وقوعه بأحدهما معلل بوقوعه بالثانى وبالضد، فلو امتنع وقوعه بهما معا لزم وقوعه بهما معا وهو محال، والثالث أيضا باطل؛ لأنه لما كان كل واحد منهما سببا مستقلا لم يكن وقوعه بأحدهما بأوْلى من وقوعه بالآخر ولا يمكن أن يقال إن أحدهما أقوى؛ لأنه لو صح هذا لكان الوقوع بقدرة الله تعالى أوْلى لأنها أقوى، وأيضا فالفعل الواحد لا يقبل القسمة والبعضية فالتأثير فيه لا يقبل التفاوت أيضا، فامتنع أن يقال: إن أحدهما أقوى.

المسألة السابعة

فى

أن صانع العالم حى

لأنا قد دللنا على أنه قادر عالم ولا معنى للحى إلا الذى يصح أن يقدر ويعلم وهذه الصحة معناها نفى الامتناع ومعلوم أن الامتناع صفة عدمية فنفيها يكون نفيا للنفى فيكون ثبوتا، فكونه تعالى حيا صفة ثابتة.

المسألة الثامنة

فى

أنه تعالى مريد

لأنا رأينا الحوادث يحدث كل واحد منها فى وقت خاص مع جواز حدوثه قبله أو بعده فاختصاصه بذلك الوقت المعين لابد له من مخصص وذلك المخصص ليس هو القدرة؛ لأن القدرة تأثيرها فى الإيجاد، وهذا لا يختلف باختلاف الأوقات ولا العلم؛ لأن العلم يتبع المعلوم، وهذه الصفة مستتبعة وظاهر أن الحياة والسمع والبصر والكلام لا يصلح لذلك فلابد من صفة أخرى وهى الإرادة.

فإن قالوا: كما أن القدرة صالحة للإيجاد فى كل الأوقات؛ فكذلك الإرادة صالحة للتخصيص فى كل الأوقات. فإن افتقرت القدرة إلى مخصص زائد؛ فلتفتقر الإرادة إلى مخصص زائد.

نقول: المفهوم من كونه مخصصا مغاير للمفهوم من كونه مؤثرا فوجب التغاير بين القدرة و الإرادة.

المسألة التاسعة

فى

مغايرة العلم للسمع والبصر

إنا إذا علمنا شيئا ثم أبصرناه وجدنا بين الحالتين تفرقة بديهية وذلك يدل على أن الإبصار والسماع مغايران للعلم. وقال قوم: إنه لا معنى للرؤية إلا تأثر الحدقة بسبب ارتسام صورة المبصر فيها، ولا معنى للسمع إلا تأثر الصماخ بسبب وصول

تموج الهواء إليه، وهذا باطل لوجهين:

أما الأول: فلأنا نرى نصف كرة العالم على غاية عظمها. وانطباع العظيم فى الصغير محال، ولأنا نرى الأطوال والعروض. وارتسام هذه الأبعاد فى نقطة الناظر محال.

وأما الثاني: فلأنا إذا سمعنا صوتا علمنا جهته وذلك يدل على أنا أدركنا الصوت فى الخارج ولأنا نسمع كلام الإنسان من وراء الجدار، ولو كنا لا نسمع الكلام إلا عند وصوله إلينا لوجب أن لا نسمع الحروف من وراء الجدار؛ لأن ذلك التموج لما وصل إلى الجدار لم يبق على شكله الأول.

فيثبت بما ذكرنا: أن الإبصار والسماع نوعان من الإدراك مغايران للعلم، وإذا ثبت هذا فنقول: الدلائل السمعية دالة على كونه تعالى سميعا بصيرا.

والعقل أيضا يقوى ذلك لما أن هذين النوعين من الإدراك من صفات الكمال ويجب وصف الله تعالى بكل الكمالات، فوجب علينا إثبات هذه الصفات، إلا أن يذكر الخصم دليلا عقليا يمنع من إجراء هذه الآيات والأخبار على ظواهرها ولكن ذلك معارضة ومن ادعاها فعليه البيان.

المسألة العاشرة

فى

كلام الله تعالى

أجمع الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام على كونه تعالى متكلما. وإثبات نبوة الأنبياء لا تتوقف إلا على العلم بكونه تعالى متكلما، وحينئذ يتم هذا الدليل، ولأن كونه تعالى آمرا وناهيا من صفات الجلال ونعوت الكمال. والعقل يقضى إثباته لله تعالى

المسألة الحادية عشرة

فى

إثبات أنه تعالى عالم وله علم

أهم المهمات فى هذه المسألة تعيين محل البحث فنقول: إن من علم شيئا فإنه يحصل بين العالم وبين المعلوم نسبة مخصوصة، وتلك النسبة هى المسماة بالشعور والعلم والإدراك ونحن ندعى أن هذه النسبة أمر زائد على الذات.

ومنهم من قال: إن العلم صفة حقيقية تقتضى هذه النسبة. ومنهم من قال: العلم صفة حقيقية توجب حالة أخرى وهى العالمية ثم إن هذه العالمية توجب تلك النسبة الخاصة والمتكلمون يسمون هذه النسبة بالتعلق وأما نحن فلا ندعى إلا ثبوت هذه النسبة.

والذى يدل على كون هذه النسبة زائدة على الذات وجوه:

الأول: أنا بعد العلم بذات نحتاج إلى دليل منفصل فى إثبات كونه قادرا عالما والمعلوم مغاير لما هو غير المعلوم.

الثانى: أن العلم نسبة مخصوصة والقدرة نسبة أخرى مخصوصة، وأما الذات فهو موجود قائم بالنفس ليس من قبيل النِّسب والإضافات، فوجب التغاير.

الثالث: أنه لو كان العلم نفس القدرة لكان كل ما كان معلوما كان مقدورا وهو باطل؛ لأن الواجب والممتنع معلومان وغير مقدورين.

الرابع: أنا إذا قلنا الذات، ثم قلنا الذات عالمة فإنا ندرك بالضرورة التفرقة بين ذلك التصور وبين ذلك التصديق، وذلك يوجب التغاير.

احتجوا بأنه لو كان لله تعالى علم لكان علمه متعلقا بعين ما يتعلق به علمنا فوجب تماثل العلمين فيلزم إما قدمهما معا أو حدوثهما معا.

قلنا: ينتقض بالوجود؛ فإنه من حيث إنه وجود مفهوم واحد، ثم إن وجود الله تعالى قديم ووجودنا حادث.

وقالت الفلاسفة: لو جُعلت له صفة لكانت تلك الصفة مفتقرة إلى تلك

الذات فتكون ممكنة، ولابد لها من مؤثر، وذلك المؤثر هو تلك الذات والقابل أيضا هو تلك الذات، فالشيء الواحد يكون قابلا وفاعلا معا وهو محال.

والجواب: أن هذا يشكل بلوازم الماهيات مثل فردية الثلاثة وزوجية الأربعة، فإن فاعلها وقابلها ليس إلا تلك الماهيات.

المسألة الثانية عشرة

فى

النِّسب والإضافات

هذه النسبة المخصوصة والإضافات المخصوصة المسماة بالقدرة وبالعلم. لاشك أنها أمور غير قائمة بأنفسها بل ما لم توجد ذات قائمة بنفسها تكون هذه المفهومات صفات لها؛ فإنه يمتنع وجودها. إذا ثبت هذا فنقول: إنها مفتقرة إلى الغير فتكون ممكنة لذواتها فلابد لها من مؤثر. ولا مؤثر إلا ذات الله تعالى؛ فتكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والإضافات. ثم لا يمتنع فى العقل أن تكون تلك الذات موجبة لها ابتداء، ولا يمتنع أن تكون تلك الذات موجبة لصفات أخرى حقيقية أو إضافية. ثم إن تلك الصفات توجب هذه النسب والإضافات، وعقول البشر قاصرة عن الوصول إلى هذه المضايق.

المسألة الثالثة عشرة

فى

حدوث صفة الإرادة

قالت المعتزلة: إن الله تعالى مريد بإرادة حادثة لا فى محل. وهذا عندنا باطل لوجوه:

الأول: أن تلك الإرادة لو كانت حادثة لما أمكن إحداثها إلا بإرادة أخرى فيلزم التسلسل وهو محال.

الثانى: أن تلك الإرادة إذا وجدت وجدت لا فى محل، وذات الله تعالى قابلة لصفة المريدية وسائر الأحياء يقبلون هذه المريدية فلم تكن تلك الإرادة بإيجاب المريدية لله تعالى أَوْلى من إيجاب المريدية لغير الله تعالى، وعند هذا يلزم

توافق جميع الأحياء فى صفة المريدية وهو محال.

وليس لهـم أن يقولوا: إن اختصاصـها بالله أولى؛ لأنه تعالـى لا فى محل، وهذه الإرادة أيضًا لا فى محل فهذه المناسبـة هناك أتم. لأنا نقول: كونه تعالى لا فى محل قيد عدمى. فلا يصلح للتأثير فى هذا الترجيح.

الثالث: أن تلك الإرادة لـما أوجبت المريـدية لله تعالـى فقد حدث لله تـعالى صفة المريدية؛ لكنا قد دللنا على أن حدوث الصفة فى ذات الله تعالى محال.

المسألة الرابعة عشرة

فى

مغايرة صفة التخليق لصفة القدرة

قال قوم من فقهاء مـا وراء النهر: صفة التخليق مغايـرة لصفة القدرة. وقال الأكثرون: ليس كذلك.

لنا: وجه وهو أن صفة القدرة صفة مؤثرة على سبيل الصحة، وصفة التخليق إن كانت مؤثرة على سـبيل الصحة أيضًا كانت هذه الصفـة غير صفة القدرة، وإن كانت مؤثرة على سـبيل الوجوب؛ لزم كونه تعالى مؤثرا بـالإيجاب لا بالاختيار. وذلك باطل، وأيضًا: فهو لكونه موصوفا بالقدرة، يلزم أن يكون تأثيره على سبيل الصحة، ولكونه موصوفا بهذه الصفة، يلزم أن يكون تأثيره على سبيل الوجوب، فيلزم أن يكون المؤثر الواحد مؤثرا على سبـيل الصحة وعلى سبيل الوجوب معا. وهو محال. وأيـضًا: إن كانت القدرة صـالحة للتأثيـر لم يمتنع وقوع المخـلوقات بالقدرة وحينـئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث المخلوقات علـى هذه الصفة، وإن لم تكن القدرة صالحة للتأثير، وجـب أن لا تكون القدرة قدرة. وهو محال. وأيضًا: فهذا التخليـق إن كان قديمًا لزم من قدمه قدم المخلوق، وإن كان مـحدثا افتقر إلى خلق آخر. ولزم التسلسل

واحتج القائلون بإثبات هذه الصفة بأن قالـوا: نعلم أنه تعالى قادر على خلق الشموس والأقمـار الكثيرة فى هذا العالم. لـكنه ما خلقها. فصـدقُ هذا النفى. والإثبات يدل على الفرق بين كونه تعالى قادرا وبين كونه تعالى خالقا. ثم نقول:

هذا الخلق إما أن يكـون عين المخلوق، وإما أن يكون صفة قائـمة بذات الله تعالى تقـتضى وجـود هذا المخلـوق. والأول باطل؛ لأن الـعقل يـقول. إنما وُجـد هذا المخلوق؛ لأن الله تعالى خلـقه فيعلل وجود المخلوق بتخليـق الله تعالى إياه، فلو كان هذا التخليق عين وجود المخلوق، لكان قولنا: إنما وجد ذلك المخلوق بإذن الله تعالى خلقـه، جاريا مجرى قولنـا: إنما وجد ذلك المخلوق لـنفسه. ومعـلوم أنه باطل؛ لأنه لو وجـد لنفسه لامتنع وجـوده بإيجاد الله تعالى. وذلك يـوجب نفى الصانـع، ولأن كونه تعالى خـالقًا صفة له، والمخـلوق ليس صفة وذلـك يوجب التغايـر. ولما بطل هذا القسـم، ثبت أن كونه تعالـى خالقا لذلك المخلـوق مغايرا لذلك المخلوق..

وهذه الأبحاث عميقة.

المسألة الخامسة عشرة

فى

صفة الكلام

الكلام صفة مغايرة لهذه الحروف والأصوات

والدليل عـليه: هو أن الألفاظ الـدالة على الأمر، مخـتلفة بحسـب اختلاف اللغات، وحقـيقة الأمر ماهية واحدة؛ فوجـب التغاير. وأيضًا: اللفـظ الذى يفيد الأمر إنما يفيده لأجل الوضوح والاصطلاح، وكون الأمر أمرا؛ ماهية ذاتية لا يمكن تغيرها بحسب تغير الأوضاع. فوجب التغاير، فثبت: أن الأمر ماهية قائمة بالنفس يُعبر عنها بالعبارات المختلفة.

إذا ثبت هذا فنقول: تلك الماهية ليـست عبارة عن إرادة المأمور به، لأنه تعالى أمر الكافر بالإيمان، وسنـقيم البراهين اليقينية على أنه تعـالى يمتنع أن يريد الإيمان من الكافـر، فوجدنا ههنا ثبـوت الأمر بدون الإرادة، فوجب التغايـر؛ فثبت: أن الأمر والنهى معانى حقيقية قائمة بنفوس المتكلمين، ويعبر عنها بألفاظ مختلفة.

المسألة السادسة عشرة

فى

أن كلام الله قديم

كلام الله تعالى قديم ويدل عليه المنقول، والمعقول. أما المنقول فيدل عليه وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿لله الأمر من قبل ومن بعد﴾ فأثبت الأمر لله من قبل جميع الأشياء؛ فلو كان أمر الله مخلوقا لزم حصول الأمر من قَبْل نفسه. وهو محال.

والثانى: قوله تعالى: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ ميز بين الخلق وبين الأمر؛ فوجب أن لا يكون الأمر داخلا فى الخلق.

والثالث: ما روى عن النبى ﷺ أنه كان يقول: «أعوذ بكلمات الله بالتمام» والمحدث لايكون تاما.

وأما المعقول. فيدل عليه وجوه:

الأول: أن الكلام من صفات الكمال؛ فلو كان محدثا لكانت ذاته خالية عن صفات الكمال قبل حدوثه، والخالى عن الكمال ناقص، وذلك على الله محال.

والثانى: أنا بينا: أن كونه تعالى آمرا وناهيا من صفات الكمال. ولا يمكن أن يكون ذلك عين هذه العبارات، بل لابد أن تكون صفات تدل عليها هذه العبارات. ولو كانت تلك الصفات حادثة؛ للزم أن تكون ذاته مَحَالاً للحوادث. وهو محال.

والثالث: أن الكلام لو كان حادثا. لكان إما أن يقوم بذات الله تعالى أو بغيره، أو لا يقوم بمحلّ، فلو قام بذات الله تعالى؛ لزم كونه محلا للحوادث. وهو محال، وإن قام بغيره فهو أيضًا محال؛ لأنه لو جاز أن يكون متكلما بكلام قائم بغيره؛ لجاز أن يكون متحركا بحركة قائمة بغيره، وساكنا بسكون قائم بغيره. وهو محال، وإن وجد ذلك الكلام لا فى محل، فهو باطل بالاتفاق.

واحتجوا على أن كلامه مخلوق بوجوه:

أحدها: أن حصول الأمر والنهى من غير حضور المأمور والمنهى؛ عبث وجنون. وهو على الله محال.

الثانى: أنه تعالى إذا أمر زيدا بالصلاة. فإذا أدّاها؛ لم يبق ذلك الأمر. وما ثبت عدمه، امتنع قدمه.

الثالث: أن النّسخ فى الأوامر والنواهى، جائز. وما ثبت زواله، امتنع قدمه.

الرابع: أن قوله تعالى: ﴿إنا أرسلنا نوحا﴾ - ﴿إنا أنزلناه فى ليلة القدر﴾ إخبار عن الماضى. وهذا إنما يصح لو كان المخبر عنه سابقا على الخبر، فلو كان الخبر موجودا فى الأزل؛ لكان الأزلى مسبوقا بغيره. وهو محال.

والجواب: أن كل ما ذكرتم فى الأمر والنهى مُعارض بالعِلْم؛ فإن الله تعالى لو كان عالما فى الأزل بأن العالم موجود لكان ذلك جهلا، ولو كان عالما بأنه سيحدث. فإذا أوجده وجب أن يزول العلم الأول، وحينئذ يلزم عدم القديم.

وبالجملة: فجميع ما ذكروه من الشبهات؛ معارض بالعلم.

المسألة السابعة عشر

فى

الحروف والأصوات

قالت الحنابلة: كلام الله تعالى ليس إلاّ الحروف والأصوات[1]. وهى قديمة أزلية. وأطبق العقلاء على أن الذى قالوه، جحد للضروريات، ثم الذى يدل على بطلانه وجهان:

الوجه الأول: إنه إما أن يقال: إنه تكلم بهذه الحروف دفعة واحدة، أو على التعاقب، فإن كان الأول، لكان لم يحصل منها هذه الكلمات التى نسمعها؛ لأن التى نسمعها حروف متعاقبة وحينئذ لا يكون هذا القرآن المسموع قديما. وإن كان الثانى فالأول لما انقضى؛ كان محدثا، لأن ما ثبت عدمه، امتنع قدمه والثانى لما حصل بعد عدمه كان حادثا.

---

(١) يلزم التجسيم على قولهم. ولكنهم لا يصرحون بالتجسيم.

والوجه الثاني: أن هذه الحروف والأصوات قائمة بألسنتنا وحلوقنا، فلو كانت هذه الحروف والأصوات نفس صفة الله تعالى؛ لزم أن تكون صفة الله وكلمته؛ حالّة في ذات كل أحد من الناس.

ثم إن النصارى لما أثبتوا حلول كلمة [1] الله - تعالى - في عيسى - عليه السلام - وحده؛ كفّرهم جمهور المسلمين. فالذي يُثبت هذا الحلول في حق كل أحد من الناس، يُكون كفره أغلظ من كفر النصارى بكثير.

واحتجوا على قولهم بأن كلام الله تعالى مسموع: بقوله تعالى: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ وهذا يدل على أن كلام الله مسموع. ولما دل الدليل على أن كلام الله قديم، وجب أن تكون هذه الحروف المسموعة قديمة.

والجواب: أن المسموع هو هذه الحروف المتعاقبة، وكونها متعاقبة يقتضي أنها حدثت بعد انقضاء غيرها، ومتى كان الأمر كذلك، كان العلم الضروري حاصلا بامتناع كونها قديمة.

المسألة الثامنة عشرة

في

تفسيم كلام الله تعالى

قال الأكثرون من أهل السنة: كلام الله تعالى واحد، والمعتزلة أظهروا التعجب منه، وقالوا: الأمر والنهي والخبر والاستخبار؛ حقائق مختلفة، فالقول بأن الكلام من الواحد مع كونه واحدا أمر ونهى وخبر واستخبار، يقتضى كون الحقائق الكثيرة حقيقة واحدة وذلك باطل بالبديهة.

واعلم: أن عندنا: الأمر عبارة: عن الإعلام بحلول العقاب . وكذا النهى، وأما الاستفهام فإنه أيضًا إعلام مخصوص. فيرجع حاصل جميع الأقسام إلى الإخبار، وكما لا يمتنع أن يكون العلم الواحد علما بالأشياء الكثيرة، فكذلك لا يمتنع أن يكون الخبر الواحد خبرا عن الأشياء الكثيرة.

---

(1) الكلمة فى الإنجيل لقب لمحمد ﷺ فقول يوحنا فى مقدمة إنجيله: « فى البدء كان الكلمة» معناه: أن الله تعالى وعد بإرسال محمد ﷺ والوعد قد عرفه الناس بالكلام وهذا الوعد فى الأصحاح الأربعين من سفر إشعياء وهو: « وأما كلمة إلهنا فتثبت إلى الأبد» وتأتى الكلمة فى الإنجيل وفى التوراة بمعنى الأمر الإلهى بشئ من الأشياء ﴿كن . فيكون﴾ وكان يحيى عليه السلام عليه كلمة الله، أى يجب عليه البشرى بمحمد بلقب الكلمة وكان مصدقا بكلمة من الله هى مجئ محمد من بعده.

المسألة التاسعة عشرة

فى

صفة البقاء

إنه تعالى باق لذاته. خلافا للأشعرى .

لنا: أنه واجب الوجود لذاته. والواجب لذاته يمتنع أن يكون واجبا لغيره فيمتنع كونه باقيا بالبقاء، وأيضًا: لو كان باقيا بالبقاء، لكان كون بقائه إن كان لبقاء آخر؛ لزم التسلسل، وإن كان لبقاء الذات، لزم الدور، وإن كان لنفسه فحينئذ يكون البقاء باقيا لنفسه. والذات باقية ببقاء البقاء، فكان البقاء واجب الوجود لذاته، والذات واجبة الوجود لغيره، فحينئذ تنقلب الذات صفة، والصفة ذاتا. وهو محال.

المسألة العشرون

فى

الدليل والمدلول

اعلم: أنه لا يلزم من عدم الدليل على الشىء، عدم المدلول. ألا ترى أنه فى الأزل لم يوجد ما يدل علي وجود الله تعالى. فلو لزم من عدم الدليل عدم المدلول، للزم الحكم بكون الله تعالى حادثا. وهذا محال. إذا ثبت هذا فنقول: هذه الصفات التى عرفناها وجب[1] الإقرار بها. فإما إثبات الحصر؛ فلم يدل عليه. فوجب التوقف فيه، وصفة الجلال، ونعوت الكمال؛ أعظم من أن تحيط بها عقول البشر

* * *

(١) يقول الحبر ابن كمونه فى تنقيح الأبحاث: «وجميع ما وصاهم الله به على لسان رسوله الأمين موسى ـ صلوات الله عليه ـ هو اعتقاد التوحيد، وترك عبادة الأصنام، وأن لا يشركوا بالله شيئا، وأن ينزهوه عن الشبيه والنظير والمعين والمشير، وأن يعبدوه وحده ويحبوه بكل قلوبهم وأنفسهم وجهدهم ويخافوه ويستعينوا به، ويتوكلوا عليه، وأن يعتقدوا أنه العالم الذى لا يعزب عن علمه شئ، والقادر على كل شئ، والخالق لكل شئ، وأنه هو الذى يميت ويحيى ويمرض ويشفى ولا منجى من قدرته، وأنه الأول والآخر. لا إله آخر سواه...» الخ.

الباب الخامس
فى
بقية الكلام فى الصفات

وفيه مسائل:

المسألة الأولى

فى

جواز رؤية الله تعالى

أطبق أهل السُّنة: على أن الله تعالى يصح أن يرى. وأنكرت الفلاسفة والمعتزلة والكرامية والمجسمة ذلك. أما إنكار الفلاسفة والمعتزلة فظاهر، وأما إنكار الكرَّامية، والحنابلة، . فلأنهم أطبقوا عل أنه تعالى لو لم يكن جسما وفى مكان، لامتنعت رؤيته.

وأهم المهمات تعيين محل النزاع فنقول: الإدراكات ثلاث مراتب. أحدها ـ وهو أضعفها ـ: معرفة الشىء. لا بحسب ذاته، بل بواسطة آثاره، كما يُعرف من وجود البناء أن ههنا بانيا، ومن وجود النقش أن ههنا نقّاشا، وثانيها ـ وهو أوسطها ـ: أن نعرف الشىء بحسب ذاته المخصوصة. كما إذا عرفنا السواد من حيث هو سواد والبياض من حيث هو بياض. وثالثها ـ وهو أكملها ـ: كما إذا أبصرنا بالعين السواد والبياض؛ فإن بديهة العقل جازمة بأن هذه المرتبة فى الكشف والجلاء أكمل من المرتبة المتقدمة.

إذا عرفت هذا فنقول: أطبق أهل العلم على أنه يمكن معرفة الله تعالى بالوجه الأول. وهل يمكن معرفته بالوجه الثانى؟ فيه اختلاف. وهل يمكن معرفته بالوجه الثالث . بمعنى أنه هل يمكن أن يحصل للبشر نوع إدراك. نسبته إلى ذات الله تعالى كنسبة الإبصار إلى المبصرات فى قوة الظهور والجلاء؟ هذا هو المراد من قولنا: إنه تصح رؤية الله تعالى أم لا؟ وعند هذا يظهر أن من قال: العلم الضرورى حاصل بامتناعه؛ هو جاهل مكابر.

واحتج الجمهور من الأصحاب بأن قالوا: لا شك أنا نرى الطويل والعريض. ولا معنى للطويل والعريض إلاّ جواهر متألفة فى سمعت مخصوص . وذلك يدل

على أن الجواهر مرئـية، ولا نزاع أيضا أن الألوان مرئية. فثبت: أن صحة الرؤية حكم مشترك فـيه بين الجواهر والأعراض، والحكم المشترك فيـه، لابد له من علّة مشتركة فيها. والمشترك بين الجوهر والعرض. إما الحدوث وإما الوجود، والحدوث لا يصلح للعلية؛ لأن الحدوث عبارة عن وجود بعد عدم، والقيد العدمى لا يصلح للعلية فوجب أن تكون العلة هى الوجود. والله تعالى موجود فوجب القول بصحة رؤيته. وهـذا عندى ضعـيف؛ لأنه يقال: الجـوهر والعرض مـخلوقان، فـصحة المخلوقية حكم مشترك بينهما؛ فـلابد من علة مشتركة. والمشترك إما الحدوث وإما الوجود والحدوث بـاطل بما ذكرتمـوه فبقى الـوجود، فوجب أن يصح كونـه تعالى مخـلوقا؛ وكمـا أن هذا باطـل، فكذلك مـا ذكرتموه بـاطل. وأيضا: فـإن ندرك باللـمس الطويـل والعريض، ونـدرك الحرارة والبرودة. فـصحة الملـموسية حـكم مشترك. ونسوق الكلام إلى آخره، حتى يلزم صحة كونه تعالى ملموسا، والتزامه مدفوع فى بديهة العقل.

والمختار عندنا أن نقول: الدلائل السمعـية دالة على حصول الرؤية. وشبهات المعتزلة فى امتناع الرؤية؛ باطلة. فوجب علينا البقاء على تلك الظواهر.

وبيان الدلائل السمعية من وجوه:

أحدها: قوله تعالى: ﴿وجـوه يومئذ ناضرة . إلى ربها ناظرة﴾ فـنقول: النظر إما أن يكون عـبارة عن الرؤية أو عن تـقليب الحدقة نحـو المرئى التماسـا لرؤيته. والأول هو المقصود، والثانى يوجب الامتناع عن إجرائه على ظاهره؛ لأن ذلك إنما يصح فى المرئى الذى يكون له جهة، فوجب حمله على لازمه. وهو الرؤية؛ لأن من لوازم تـقلبب الحدقـة إلى سمت جهة المـرئى؛ حصول الرؤيـة، وإطلاق اسم السبب لإرادة المسبب، جائز، وقولهم يُضمَّن فيه ﴿إلى﴾ ثواب ﴿ربها﴾خطأ؛ لأن زيادة الإضمار من غير حاجة؛ لا تجوز.

الثانى: قوله تعالى: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ نقل عن النبى ﷺ أنه قال: « الزيادة هى النظر إلى الله تعالى»

والثالث: قوله تـعالى: ﴿الذيـن يظنون أنـهم ملاقوا ربـهم﴾ وقوله تـعالى: ﴿أولئك الـذين كفروا بآيات ربـهم ولقائه﴾ وقولـه: ﴿فمن كان يرجو لـقاء ربه﴾ وقوله: ﴿بل هم بلقاء ربهم كافرون﴾ وقوله: ﴿تحيتهم يوم يلقونه﴾ واللقاء: عبارة عن الوصول. وهذا فى حق الله تعالى مـحال. إلا أن من رأى شيئا؛ فكأن بصره قد لقيه، ووصل إليه فوجب حمل اللفظ عليه.

الرابع: قوله تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾[1] وتخصيص

(١) يقول المؤلف رحمه الله: إن الدلائل السمعية دالة على حصول رؤية الله. ثم ذكر أدلة:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾

الرد عليه: إنه نص متشابه يحتمل النظر إلى ذات الله، ويحتمل النظر إلى آلائه ونعمه وفضله وكرمه. والمتشابه يجب رده إلى محكمه. ومحكمه هو: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ والمتفق معه هو المعنى الكنائي؛ فيكون هو مراد الله تعالى.

الدليل الثاني: ﴿للذين أحسنوا؛ الحسنى وزيادة﴾

الرد عليه: الزيادة ههنا ليست هي رؤية الله، لأنها ممتنعة بالنص المحكم. وإنما هي على معنى: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها﴾ والتسعة زيادة. والحديث الذى فسر به: هو حديث آحاد.

الدليل الثالث: لقاء الله.

والرد عليه: هوأن لقاء الله؛ هو لقاء رحمته؛ لأن النص المحكم ينفى الرؤية.

الدليل الرابع: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾

والرد عليه: إن النص المحكم وهو ﴿لا تدركه الأبصار﴾ يبين نفى الرؤية نفيا باتا. وإن الحجب نص متشابه يحتمل الحجب عن رؤية الذات، والحجب عن رحمه الله. والمتفق مع المحكم هو المعنى الكنائى. وهو الحجب عن الرحمة؛ فيكون هو مراد الله تعالى.

الدليل الخامس: ﴿وإذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا﴾ النص فى المصحف: ﴿ومُلكا كبيرا﴾ بضم الميم وسكون اللام والمؤلف يستدل على نص ﴿ومَلِكا﴾ بفتح الميم وكسر اللام. والملك غير الملك. وليُسأل هو عن قراءة الملك من أين أتى بها؟ وأليست القراءات بخبر الواحد؟

الدليل السادس والسابع: هما دليل واحد. وهما أن موسى لما طلب الرؤية كان طلبه دليلا على جوازها.

والرد عليه: ما هو الدليل على علم موسى بجوازها؟ وليس بلازم علمه، من نبوته؛ لأنه ليس مساويا لله، ولأن التوراة لم تنزل عليه جملة واحدة. وقول المؤلف: إنه علّق الرؤية على أمر ممكن؛ هو قول باطل. وذلك لأن استقرار الجبل حال تحركه؛ هو أمر مستحيل لا ممكن.

والدليل الثامن: هو أن الله تجلى للجبل. والتجلى هو رؤية.

والرد عليه: أن الله لم يتجلى للجبل بذاته. وذلك لأنه يستحيل عليه النقلة من مكان إلى مكان. وإذا تجلى بذاته فى مكان؛ فإنه يلزم من تجليه فى مكان؛ خلو مكان منه. وهو يقول عن نفسه: إنه فى السماء وفى الأرض، وعلى هذا يلزم من التجلى تجلى المجد، لا تجلى الذات. وتجلى المجد: من معناه ظهور مَلَك نيابة عنه، هو يحل محله فى الغرض من حضوره. وقول المؤلف: إن الله خلق فى الجبل حياة ورؤية. هو قول باطل؛ لأن الجبل جماد.

والدليل التاسع: حديث إنكم سترون ربكم.

والرد عليه: إن هذا الحديث مروى بروايات الآحاد.

والدليل العاشر: اختلاف الصحابة فى الرؤية.

والرد عليه: من هو الذى نقل لكم اختلاف الصحابة؟ أليس هو الراوى الواحد؟ وأنتم تقولون: إنه لا عقيدة تقوم على خبر واحد.

وقال المؤلف: إن قوله: ﴿لن تراني﴾ يدل على كونه جائز الرؤية.

والرد عليه: إنه علق الرؤية على أمر مستحيل. وهو استقرار الجبل. والجبل لن يستقر.

وقال المؤلف: إنه تعالى نفى أن تراه جميع الأبصار، لا بعض الأبصار.

والرد عليه: إنه لم يقل بعض الأبصار يروننى، فلماذا تقول أنت بذلك؟

وما هو السبب فى أن المؤلف يقول بإثبات الرؤية؟=

الكفار بهذا الحجب، يدل على أن المؤمنين لا يكونون محجوبين.

الخامس: قوله تعالى: ﴿وإذا رأيت ثَمَّ رأيت نعيما وَملكا كبيرا﴾ والملك الكبير هو الله تعالى، وذلك يدل على أنه عليه الصلاة والسلام يرى ربه يوم القيامة.

السادس: قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿رب أرنى أنظر إليك﴾ ولو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى، لكان موسى جاهلا بالله تعالى.

السابع: قوله تعالى: ﴿فإن استقر مكانه؛ فسوف ترانى﴾ علّق الرؤية على استقرار الجبل وهذا الشرط ممكن والمعلّق على الممكن ممكن.

الثامن: قوله تعالى ﴿فلما تجلى ربه للجبل﴾ والتجلّى هو الرؤية. وذلك لأن الله تعالى خلق فى الجبل. حياة وسمعا وبصرا وعقلا وفهما وخلق فيه رؤية رأى الله بها.

التاسع: قوله ﷺ: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر» والمقصود من هذا التشبيه: تشبيه الرؤية بالرؤية، لا تشبيه المرئى بالمرئى.

العاشر: أن الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا فى أن محمدا ﷺ رأى ربه أم لا؟ واختلافهم فى الوقوع يدل ظاهرا على اتفاقهم على الصحة.

أما المعتزلة فقد ذكروا وجوها:

= إن السبب فى ذلك: هو أن التوراة تصرح بنفى رؤية الله تعالى، والإنجيل أيضا يصرح. واليهود إلى يومنا هذا ينفون الرؤية عن الله نفيا باتا. وكان يجب على النصارى نفى الرؤية. فلماذا لم ينفوها؟ إنهم قالوا: إن المسيح هو الله. أو إله. وقالوا: إننا عشنا مع المسيح وأكلنا وشربنا معه، وحاورناه وجادلناه وجها لوجه.

وقالوا فى سيرته: إن إكليلا من الشوك قد ضُفِر له، ووضع على رأسه وأنه صُلب فصرخ وتأوّه وتألم.
ومعنى ذلك: أن الإله الذى لا يُرى، صار مرئيا.

وعلى هذا المعنى يقول المسلمون لهم: إنكم أيها النصارى بإثبات الرؤية؛ تكونون مكذبين للتوراة وللإنجيل فى الآيات التى تنفى الرؤية. فإنكم إن نفيتم الرؤية؛ يلزمكم أن تقولوا: إن المسيح ليس هو الله أو إله. فماذا تقولون؟ وإنهم قد وقعوا فى حيرة؛ لأنهم غير قادرين على التخلص من ألوهيته، وغير قادرين على التخلص من دلالة آيات النفى، وعندئذ اتجهوا إلى المسلمين. وبثوا فيهم إثبات الرؤية؛ لئلا يفحمهم المسلمون بقولهم: إن عيسى إنسان قد كلمهم بالحق الذى سمعه من الله.

الأول: قولـه تعالى: ﴿لا تـدركه الأبصـار﴾ والرؤية إدراك فنـفى الإدراك، يوجب نفى الرؤية.

والثاني: أن الله تعالى تمـدح بنفى الإدراك، وكا ما عدمـه مدح، كان وجوده نقصا والنقص علي الله تعالى محال.

والثالث: قوله تعالى: ﴿لن ترانى﴾ و ﴿لن﴾ تفـيد التأبيد؛ فوجب أن يقال: إن موسى عليه السلام لا يرى الله تعالى ألبتة. وكل من قال إن موسى لا يرى الله تعالى ألبتة، قال: إن غيره لا يراه أيضًا.

والرابع: قالوا: إنه متى حصلت هذه الشرائط الثمانية، وجبت الرؤية أحدها: سلامة الحاسة. وثانيـها: كون الشيء بحيث لا يمتنع رؤيته. وثـالثها: عدم القرب القريب. ورابعها: عـدم البعد البعيد. وخامسها: عدم اللـطافة. وسادسها: عدم الصغر. وسابعها: عدم الحجاب. وثامنهـا: حصول المقابلة. والدليل على وجوب الرؤية عند حـصول هذه الشرائط الثمانـية: أنه لو لم تجب الرؤية عنـد حصولها، لجاز أن يكـون بحضرتنا جـبال وشموس وأقمـار، ونحن لا نراها. وذلك جـهالة عظيمة. فثبت وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط الثمانية.

إذا ثبت هذا فـنقول: أما الشرائط الستة الأخيرة. فهى لا تعـقل إلاّ فى حق الأجسام. والله تعالى ليس بجسم فيمتنـع كونها شرائط في رؤية الله تعالى، فبقى أن يقال: الشرط المعتبر فى حصول رؤيـة الله تعالى ليس إلاّ سلامة الحاسة، وكون الشيء بحيث يـصح أن يرى. وهما حاصلان فى الحال، فكـان يجب أن نراه فى الحال وحيث لـم نره فى الحال علمـنا: أن ذلك لأنه تمتنـع رؤيته لذاته والعـلم به ضرورى.

الخامس: قولهم: إنه تعالـى ليس بجسم مقابل للرائى ولا فـى حكم المقابل له، فوجب أن تمتنع رؤيته والعلم به ضرورى.

والجواب عن التمسك بقوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ من وجهين:

الأول: أن لفظ ﴿الأبصار﴾ صيغة جمع وهى تفيد العموم. فسلبه يفيد سلب العموم. وذلك لا يفيد عموم السلب؛ لأن نقيض الموجبة الكلية هو السالبة الجزئية

لا السالبة الكلية.

والثانى: أن الإدراك عبارة عن إبصار جوانبه وأطرافه. وهذا فى حق الله تعالى محال، ونفى الإبصار الخاص لا يوجب نفى أصل الإبصار.

والجواب عن قولهم تمدح بعدم الأبصار، فكان وجوده نقصا والنقص على الله محال:

أن نقول: إنه تعالى تمدح بكونه قادرا على حجب الأبصار عن رؤيته، فكان سلب هذه القدرة نقصا.

ثم نقول: هذه الآية تدل على إثبات صحة الرؤية من وجهين:

أحدها: أنه تعالى لو كان بحيث تمتنع رؤيته لذاته، لما حصل التمدح بنفى هذه الرؤية بدليل: أن المعدومات لا تصح رؤيتها، وليس لها صفة مدح بهذا السبب. أما إذا كان الله تعالى بحيث يصح أن يُرى، ثم إنه قادر على حجب جميع الأبصار عن رؤيته كان هذا صفة مدح.

الثانى: أنه تعالى نفى أن تراه جميع الأبصار. وهذا يدل بطريق المفهوم على أنه يراه بعض الأبصار، كما أنه إذا قيل: إن قَرُب السلطان لا يصل إليه كل الناس؛ فإنه يفيد أن بعضهم يصل إليه. والله أعلم.

والجواب عن التمسك بقوله: ﴿لن ترانى﴾:

أن هذا أيضًا يدل على كونه تعالى جائز منه الرؤية؛ لأنه لو كان ممتنع الرؤية لقال إنه لا تصح رؤيتى، ألا ترى أن من كان فى كمه حجر، فظنه بعضهم طعاما، فقال له: أعطنى هذا لآكله. كان الجواب الصحيح أن يقال: هذا لا يؤكل. أما إذا كان ذلك الشىء طعاما يصح أكله فحينئذ يصح أن يقول المجيب: إنك لن تأكله.

والجواب عن قولهم: لو صحت رؤيته لرأيناه:

أنا لا نسلم أن رؤية المحدثات واجبة الحصول عند حصول هذه الشرائط؛ فلم قلتم: إن رؤية الله تعالى واجبة الحصول عندها؛ لأن رؤيته تعالى بتقدير حصولها

مخـالفة لرؤيـة المحدثات، ولا يلـزم من حصول حـكم فى شىء حـصوله فيـما يخالفه؟

والجواب عن قولهم: لو كان مرئيا، لوجب كونه مقابلا للرائى:

هو أنكم إن ادعيـتم فيه الضرورة: فهو بـاطل؛ لأنا فسرنا الرؤية بـشىء يمتنع ادعاء البديهة فى امتناعه، وإن ادعيتم الدليل فاذكروه.

المسألة الثانية

فى

أنه ليس عند البشر معرفة كنه الله تعالى

والدليـل عليه: أن المـعلوم عند الـبشر أحد أمـور أربعة: **إما الوجـود، وإما كيفيات الوجود.** وهى الأزلية والأبدية والوجوب، **وإما السلوب.** وهى أنه ليس بجـسم ولا جوهـر ولا عرض، **وإما الإضافات** وهى العالميـة والقادرية، والذات المخصوصة الموصوفة بهـذه الصفات المفهومات مغايرة لها لا محـالة، وليس عندنا من تلك الذات المخـصوصة إلاّ أنها ذات لا يُدرى ما هى، إلا أنها مـوصوفة بهذه الصفات. وهذا يدل على أن حقيقتة المخصوصية غير معلومة.

المسألة الثالثة

فى

بيان أن إله العالم واحد

ويدل عليه حجج:

الحجة الأولى: اعلم: أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الإله واحدا، فلا جرم إذًا فى إمكـان إثبات الوحدانية بالدلائل السمـعية، وإذا ثبت هذا فنقول: إن جميع الكتب الإلهية ناطقة بالتوحيد، فوجب أن يكون التوحيد حقا.

الحجة الثانية: هو أنا لو قدرنا إلهين[1]. لكان أحدهما إذا انفرد، صح تحريك الجسم منه. ولو انفرد الثانى، يصح منه تسكينه.

---

(١) صفات الله تعالى كثيرة منها: القدرة والإرادة والرضى والمحبة ،والكره والسخط والمجيء والرجوع واليد والعين والأذن. إلى آخر الصفات. التى تدل على اتصاف الله بالكمال، وتنزهه عن النقص. وجميع المسلمين متفقون على إثبات كل الصفات التى تليق بذاته المقدسة. ويقولون: إن جميع صفات الله مشابهة لصفات الإنسان. لكنها فى الله أعلى واجل. فالله قادر، والإنسان قادر والله يرضى والإنسان يرضى والله يحب والإنسان يحب. وهكذا. ولكن قدرة الله أعلى واجل من قدرة الإنسان. وهى باقية فى الله وزائلة عن الإنسان إذا حضره الموت. وهكذا ويعلم جميع المسلمين: أن القدرة تدل على قادر. والقادر لا يكون إلا جسما. وأن الإرادة تكون من مريد. والمريد جسم. والرضى يدل على متصف به، وهو لا يكون إلا جسما. ويده تدل على جسم، وكذلك مجيئه وعينيه واذنيه. وكل الصفات. ومع هذا العلم ينفون الجسمية، ولا يصرحون بها. فكيف يثبتون صفات هى تدل على جسم، وكيف ينفون الجسمية، ولا يصرحون بها؟ وقد اتفقت كلمتهم على أن الله تعالى يكلم البشر عن نفسه على قدر عقول البشر. ومثل ذلك مثل رجل حكيم له طفل صغير، يريد أن يعلّمه شيئا؛ فإنه يصور عقله بعقل الطفل، ويعدّل لسانه إلى لسان الطفل، ويجعل لغته كاللغة التى يفهم بها الطفل. ثم يكلمه على قدر عقله. وإلاّ يفعل ذلك؛ فإن الطفل لا يفهم. والحكيم لا يكون حكيما إذا لم يقدر على تفهيم الطفل، ولو أن الحكيم اعتز بنفسه، ورأى أن يصعد الطفل إلى مستواه. فإن الطفل لن يصعد. ومحبته للطفل لهذا العجز عن الصعود، تجبره على أن ينزل هو لمستواه. ذلك هو معنى كلام علماء المسلمين عن الله: إنه يكلم البشر عن نفسه على طريقة المشاكلة. والذى أجبرهم على هذا القول: هو أن الله وصف نفسه بالمكر. والمكر يدل على الضعف. والضعف مستحيل على الله. وإذ هو مستحيل؛ فلماذا نسبه إلى نفسه فى قوله تعالى: ﴿ومكروا مكرا، ومكرنا مكرا﴾؟ قالوا: شاكل فكره بفكرنا؛ لنقدر على تصور ذاته. والمكر بمعناه الحقيقى لا نقدر أن نصف الله به؛ لأنه يدل على التفكير السئ حالة كونه مقرونا بالضعف والعجز، وهذا مستحيل على الله تعالى.

فلماذا تعددون الصفات؟ ولماذا تختلفون فى نسبتها إلى الله؟ قولوا بذات متصفة بكل كمال، تكلم الناس عن نفسها بلغتهم. يقول الأشاعرة: ننسب إليه عشرون صفة وهم كلهم راجعون إلى سبعة. وأى صفة ننسبها إلى الله. هى تحوى فى معناها جميع الصفات. فلو قلنا: إنه قادر فليس معنى ذلك إثبات القدرة فقط، بل القدرة والإرادة والسمع والبصر والعلم والحياة والكلام النفسى .. الخ

ويقول السلف لهم: لماذا لا تضيفون إلى العشرين - وهم فى الحقيقة سبع - صفات الرضى والكره والمحبة والسخط .. الخ؟ إن الله كامل، وليس من كماله إضافة صفات وترك صفات.

ثم إنكم قلتم: إنه يكلم البشر على سبيل المشاكلة، وان شبه الله بالبشر فى ذاته وصفاته مستحيل؛ لأنه لا مناسبة بين الله والإنسان. فلم اجهدتم أنفسكم فى تأويل اليد بالقدرة، والرجل بمجيء الأمر وهكذا فى سائر صفات الأعضاء؟ يكفى أن تقولوا: إن القرآن كلم الناس عن الله بلسان بنى آدم. اما هو فلا جسم له. ومن لا جسم له، لا يد له ولا رجل له، وايضا: من لا جسم له كيف يتصور منه قدرة قديمة أو قدرة حادثة وإرادة وسمع وبصر .. الخ حتى تقولوا: إن كل صفة لها متعلق، وقائمة بمحل أو لا =

= متعلق لها ولا محل لها؟ لأن القدرة يلزمها جسم، وانتفاء الجسم يلزمه انتفاء القدرة. وهكذا. وكذلك يقال فى صفة الكلام فإنه لا كلام إلا من جسم. وانتفاء الجسم يدل على انتفاء الصفة. فلماذا تختلفون فى كلام الله؟ هل هو قديم أم محدث؟ وهل القرآن قديم أم محدث؟ يكفى أن تقولوا: إن خالق العالم هو الله، وأنه متصف بما وصف به نفسه. ـ بصفات الكمال والجلال ـ وأنه عبر عن صفاته بشبه أوصاف البشر. وهذا يمنع من تعدد المذاهب. ومن فُرقة قد حصلت للمسلمين.

وفى هذا المعنى يقول عيسى عليه السلام إجابة على سؤال متّى الحوارى. وهو: «يا معلم إنك لقد اعترفت أمام اليهودية كلها بأن ليس لله من شبه كالبشر.. وقلت الآن: إن الإنسان ينال من يد الله. فإذا كان لله يدان، فله إذاً شبه بالبشر. أجاب يسوع: إنك لفى ضلال يا متى، ولقد ضل كثيرون هكذا. إذ لم يفقهوا معنى الكلام؛ لأنه لا يجب على الإنسان أن يلاحظ ظاهر الكلام بل معناه. إذ الكلام البشرى بمثابة ترجمان بيننا وبين الله. ألا تعلم أنه لما أراد الله أن يكلم آباءنا على جبل سيناء؛ صرخ آباؤنا: كلمنا أنت يا موسى، ولا يكلمنا الله لئلا نموت. وماذا قال الله على لسان إشعياء النبى: «أليس كما بعدت السموات عن الأرض، هكذا بعدت طرق الله عن طرق الناس، وأفكار الله عن أفكار الناس» [برنابا ١٠٤: ١٠ ـ ١٥ إشعياء ٥٥: ٩ خروج ٢٠: ١٩].

وتعدد الصفات يلزمه تعدد القدماء. وبيان ذلك:

١ ـ أن القدرة قديمة، والإرادة قديمة، والعلم قديم. وهكذا. ٢ ـ والقدرة قائمة بذاتها، ومنفصلة عن غيرها، وقديمة. ٣ ـ والله قديم. ويقول الحنابلة أهل الحديث فى انفصال الصفات عن الله: إن الله أنزل القرآن بعلمه، لا بذاته. لظاهر قوله تعالى: ﴿أنزله بعلمه﴾ مع أن فى القرآن نفسه: ﴿أنزله الذى يعلم السر فى السموات والأرض﴾ وقولهم بإنزاله بالصفة وليس بالذات؛ هو تصريح منهم بانفصال كل صفة عن غيرها، وهو تصريح بانفصال الصفات عن الذات. فإذا قالوا: إن الذات قديمة والصفات قديمة قدم الذات؛ يلزمهم القول بتعدد القدماء.

ولو أنهم قالوا: بقياس الغائب على الشاهد. وهم به يقولون. فإن القول بتعدد القدماء لا يلزمهم. وبيان ذلك: أن الشاهد. وهو الإنسان الذى نراه؛ موصوف بمثل ما وصف الله به نفسه ليقرب ذاته إلى العقول. والغائب عن الحواس وهو الله الذى لا يقدر أحد على رؤيته؛ قرب ذاته بنسبته صفات البشر إلى نفسه. وهوواحد. والإنسان واحد. فالغائب شُبّه بالإنسان فى كونهما واحدا. والله يقدر والإنسان يقدر. والله يريد. والإنسان يريد. ولو أنك نظرت إلى إنسان فإنك لا تلحظ فيه تعدد القدماء وذلك لأنك تراه واحدا قد كمنت فيه صفاته. كمنت فيه صفات القدرة والإرادة وسائر الصفات. والدليل على كمون صفات الإنسان فيه: أنك لا ترى الرجل جالسا وحوله صفاته جلوسا أجمعين. وقياس الغائب على الشاهد: يدل على كمون صفات الله فى ذاته. أى هو إله واحد متصف بكل كمال، ومنزه عن كل نقص. وكل صفة فى هذا الإله تشبه صفة فى الإنسان تكون فى الله أعظم وأكمل وأعلى وأجل. فلماذا يقال بتعدد القدماء فى الله وهو مشبه بالشاهد؟

ومرد الصفات فى الشاهد وهو الإنسان هو إلى صفة القدرة فيه، فإنه إذا تكلم؛ يقال: إنه قادر على الكلام، وإذا سمع يقال. إنه قادر على السمع. وهكذا. أما عند حلول الموت؛ فإننا لا نقدر أن نقول: هو قادر على منع الموت عنه. وإذا قسنا الغائب على الشاهد؛ فإننا نرد الصفات إلى القدرة. وهى فى حق الله تختلف عن مثلها فى حق العبد؛ لأن الله هو الحى الباقى إلى الأبد، وقدرته لا نهاية لعظمها. ويقال فى=

= قدرة الإنسان: إنها قديمة ومحدثة. فإنه لو حمل قنطاراً من الذهب على رأسه وهو في سن الثلاثين. لا يقال: إن قدرته هذه؛ هى قدرة قديمة ولو قدر أنه بعد عشر سنوات حمل قنطارا من الذهب على رأسه فإننا نقدر إن نقول فى الحمل الأول إنه قديم، وفى الحمل الثانى إنه محدث. وذلك لاختلاف الزمان.

وإن أنت قست الغائب على الشاهد، فإنك تقول: إنه فى زمان نوح عليه السلام كانت قدرة الله فى إهلاك الكافرين قدرة محدثة. وتقول: إنه فى زمان موسى عليه السلام كانت قدرة الله فى إهلاك الكافرين قدرة محدثة. ثم إذا تذكرت أنه أهلك الكافرين؛ فى زمان نوح عليه السلام تقول: إن قدرته فى ذاك الزمان كانت قديمة، ولم تكن محدثة. وذلك لاختلاف الزمان. فعلى قياس الغائب على الشاهد الذى يقرر به المتكلمون الكلام فى الذات وفى الصفات. كيف يقال: إن كل شىء منسوب إلى الله هو قديم قدم ذاته وليس فيه محدث؟

انظر إلى شرائع الأنبياء. تجد أن الله كلم نوحا ، ومن بعده بزمان طويل كلم موسى، ومن بعدهما بزمان طويل كلم محمدا. فكلامه لموسى هل هو قديم أم محدث؟ إنه بعدما كلم نوحا. فيكون كلامه مع نوح قديم، ويكون كلامه مع موسى محدثا. ويتغير لفظ المحدث مع موسى إذا كلم محمدا. فإنه إذا تكلم بالقرآن يكون القرآن هو المحدث بالنسبة لما قبله. فلماذا مع هذا يقال إن القرآن قديم؟

والقائلون بقدم القرآن هم يحرفون الكلم عن مواضعه بالتأويل الفاسد. وبيان ذلك: أن الله تعالى صرح فى القرآن بأنه محدث. وذلك فى قوله تعالى: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾ وقوله: ﴿إنا جعلناه﴾ وقوله: ﴿إنا أنزلناه فى ليلة القدر﴾ والمنزَل هو غير المنزِل. ولفظ الإنزال من أعلى إلى أسفل؛ يدل على الحدوث. ومع هذا يقول الأشعرى: إن المحدث هو محمد ﷺ وليس هو القرآن. وهو قول يؤكد خلق القرآن وحدوثه. وهو لا يدرى. وذلك لأنه إذا كان محمد محدثا؛ فإن ما بعده يكون محدثا. والقرآن من بعد محمد، لا من قبل محمد. والدليل على أنه كان من بعد محمد ﷺ : أن فيه حديث المرأة المجادلة فى زوجها وأن فيه حوادث غزوة بدر والخندق وفتح مكة. فهل هذا كله من قبله أم كان من بعده؟

فلماذا قال من قال بقدم القرآن؟

إن السبب فى ذلك: هو ما جاء فى القرآن عن عيسى بن مريم عليه السلام أنه كلمة الله. وبيان ذلك:

١ ـ أن نصارى الأرثوذكس يعتقدون أن عيسى هو الله نفسه. واعتقادهم هذا مذكور فى القرآن ومردود عليه فى القرآن. وأن نصارى الكاثوليك يعتقدون أن عيسى هو إله مع الله، ومنفصل عنه، وهو ابنه بالطبيعة. واعتقادهم هذا مذكور فى القرآن ومردود عليه فى القرآن.

٢ ـ والقدم من صفات «الله»

٣ ـ والله عندهم هو عيسى؛ فيكون عيسى قديما؛ لأنه هو الله عندهم أو هو إله مع الله أو هو ابنه.

٤ ـ وعيسى قد تكوّن بالكلمة. فتكون الكلمة قبله فى الزمان.

٥ ـ وإذ هو بعد الكلمة، وهو قديم. فإن الكلمة تكون قديمة.

٦ ـ والمتكلم من قام به الكلام. والله موصوف بالكلام وهو قديم؛ فتكون كلمته هى صفته القديمة.

٧ ـ ودخلت هذه العقيدة فى المسلمين، لتكون للنصارى عليهم حجة.

وإن أنت سألت النصرانى عن الإنجيل. أقديم هو أم محدث؟ فإنه سيقول هو محدث، لأنه روايات تلاميذ عن سيرته وأقواله وإن أنت سألت اليهودى عن التوراة أقديمة هى أم محدثة؟ فإنه سيقول: هى محدثة؛=

= لأنها شريعة قد جاءت بعد شريعة وبقوله يقول النصراني. فلماذا يُقال عن القرآن: إنه كله قديم وهو شريعة قد جاءت من بعد شريعتين. هما شريعة نوح وشريعة موسى؟

وينتج عن هذا: أنه لو سأل عن الله سائل فقال: أقادر هو؟ فإنه يتحتم القول بأنه قادر هو، ومريد هو، وسميع هو، وبصير هو . وإن سأل عن حد القدرة؛ فإنه يتحتم القول بأنها القدرة المعهودة فى أى إنسان. لكنها فى الله أعلى وأجل. وإن سأل عن القدرة من حيث القدم والحدوث؛ فإنه يتحتم القول بأن القدرة فى الله، من البدء. وبها خلق السموات والأرض فى البدء، وبها ينفذ مشيئته على طول الزمان، وهو زمان لا نهاية له. وإن سأل عن تعدد الصفات؛ فإنه يتحتم القول بتعددها. كما هى فى إنسان تتعدد، وكما إن صفات الإنسان ليست زائدة على ذاته، بل فى بدنه، لا ترى ولا تُمس. كذلك صفات الله ليست زائدة على ذاته وهو واحد فى ذاته وصفاته وأفعاله.

وإن أصر السائل على إثبات صفة لله هى زائدة على ذاته، وليست هى عين ذاته، أو كامنة فى ذاته. فماذا يقول فى روح الله: ألله روح هى منفصلة عن ذاته؟ كما أن للإنسان روح هى منفصلة عن ذاته. هل قياس الغائب على الشاهد يمنع من القول بروح لله هى غير ذاته؟ وهل كلام الله للناس عن نفسه بلسان بنى آدم يمنع من روح لله هى غير ذاته؟ لم يقل عالم من العلماء بانفصال روح الله عن جسده. فلماذا يقال بزيادة الصفات على الذات؟

وقد نفى المسيح عيسى عليه السلام الحواس عن الله، ونفى الإحساس عن الله، وعلل النفى بقوله: إن الله وحده يقدر أن يعرف نفسه. وقال: إن الإنسان يقدر على التصرف فى حواسه فيحولها من حالة إلى حالة. أما الله فإنه ليس كالإنسان يحس ولا يحس ويتذوق ولا يتذوق.

وقال: إن قياس الغائب على الشاهد لا يستلزم منه أن يكون الله شبيها بالإنسان من كل وجه. وإنما الغرض منه: تقريب الذات الإلهية على مثل ما يعرف الإنسان عن نفسه. وقال: إن الله لا يشبه أحدا من البشر. وذلك لأنه محتجب عن الحواس البشرية. كما تنص التوراة [إش ٤٥: ١٥]

وعدم رؤية البشر له؛ يدل على أن التطابق التام بين الله وبين الإنسان غير حاصل. إذ الإنسان يرى. والله لا يُرى. وقال: إن الإنسان يحس. والحس يأتى للإنسان ويزول بسبب الخوف أو بسبب الغم الشديد الذى يعرض للنفس. والله لا يخاف ولا يغتم. وعدم خوفه وغمه يمنع من مشابهته التامة للإنسان. وعليه فإنه يريد من كلامه للبشر بلسانهم: هو تقريب ذاته إلى عقولهم. لا أنه يشبه البشر شبها تاما فى كل شىء. وكيف يكون الشبه تاما وهو القائل: ﴿ليس كمثله شىء وهو السميع البصير﴾؟ وقال: إن المعرفة الحقيقية لذات الله تعالى وصفاته ستكون فى الدار الآخرة.

يقول عيسى عليه السلام: «إنك لفى ضلال يا متّى. ولقد ضل كثيرون هكذا. إذ لم يفقهوا معنى الكلام؛ لأنه لا يجب على الإنسان أن يلاحظ ظاهر الكلام، بل معناه. إذ الكلام البشرى بمثابة ترجمان بيننا وبين الله. ألا تعلم أنه لما أراد الله أن يكلم آباءنا على جبل سيناء؛ صرخ آباؤنا: «كلمنا أنت يا موسى، ولا يكلمنا الله لئلا نموت» [خروج ٢٠: ١٩]؟ وماذا قال الله على لسان إشعياء النبى: «أليس كما بعدت السموات عن الأرض؛ هكذا بعدت طرق الله عن طرق الناس، وأفكار الله عن أفكار الناس» (إشعياء ٥٥: ٩]؟ إن الله لا يدركه قياس إلى حد أنى أرتجف من وصفه. ولكن يجب أن أذكر لكم قضية. فأقول لكم إذًا: إن السموات سبع، وأنها بعضها يبعد عن بعض كما تبعد السماء الأولى عن الأرض، التى تبعد عن الأرض سفر خمس مئة سنة. وعليه: فإن الأرض تبعد عن أعلى سماء، مسيرة أربعة آلاف وخمس مئة سنة.=

= فبناء على ذلك: أقول لكم: إنها بالنسبة إلى السماء الأولى كرأس إبرة. ومثلها السماء الأولى بالنسبة إلى الثانية.

وعلى هذا النمط كل السموات. الواحدة منها أسفل مما يليها. ولكن كل حجم الأرض مع حجم كل السموات بالنسبة إلى الجنة، كنقطة، بل كحبة رمل. أليست هذه العظمة مما لا يقاس؟ فأجاب التلاميذ: بلى. بلى. حينئذ قال يسوع: لعمر الله الذى تقف نفسى فى حضرته: إن الكون أمام الله لصغير كحبة رمل. والله أعظم من ذلك بمقدار ما يلزم من حبوب الرمل، لملء كل السموات والجنة، بل أكثر. فانظروا الآن. إذا كان هناك نسبة بين الله والإنسان، الذى ليس سوى كتلة صغيرة من طين، واقفة على الأرض، فانتبهوا إذًا لتأخذوا المعنى لا مجرد الكلام، إذا أردتم أن تنالوا الحياة الأبدية.

فأجاب التلاميذ: إن الله وحده يقدر أن يعرف نفسه، وإنه حقا لكما قال إشعياء النبى: «هو محتجب عن الحواس البشرية» [إش ٤٥: ١٥]

أجاب يسوع: إن هذا لهو الحق. لذلك سنعرف الله متى صرنا فى الجنة؛ كما يعرف هنا البحر من قطرة ماء مالح. وإنى أعود إلى حديثى. فأقول لكم: إنه يجب على الإنسان أن يبكى على الخطيئة فقط؛ لأنه بالخطيئة يترك الإنسان حالته. ولكن كيف يبكى من يحضر مجالس الطرب والولائم؟ إنه يبكى كما يعطى الثلج نارا. فعليكم أن تحولوا مجالس الطرب إلى صوم، إذا أحببتم أن يكون لكم سلطة علي حواسكم؛ لأن سلطة إلهنا هكذا.

فقال تَدَّاوُس: إذًا يكون لله حاسة يمكن التسلط عليها؟ أجاب يسوع: أتعودون إذاً للقول بأن لله هذا، وأن الله هكذا؟ قولوا لى: اللإنسان حاسة؟ أجاب التلاميذ: نعم. فأجاب يسوع: أيمكن أن يوجد إنسان فيه حياة، ولا تعمل فيه حاسة؟ أجاب التلاميذ: لا. قال يسوع: إنكم تخدعون أنفسكم. فأين حاسة من كان أعمى أو أطرش أو أخرس أو أبتر، والإنسان حين يكون فى غيبوبة؟ فتحير حينئذ التلاميذ. أما يسوع فقال: يتألف الإنسان من ثلاثة أشياء. أى النفس والحس والجسد كل منها مستقل بذاته.

ولقد خلق إلهنا النفس والجسد كما سمعتم. ولكنكم لم تسمعوا حتى الآن كيف خلق الحس. لذلك أقول لكم: كل شىء غداً إن شاء الله. ولما قال يسوع هذا؛ شكر الله وصلى لخلاص شعبنا وكل منا يقول: آمين.

فلما فرغ يسوع من صلاة الفجر جلس تحت شجرة نخل، فاقترب تلاميذه إليه هنا. حينئذ قال يسوع: لعمر الله الذى تقف نفسى في حضرته: إن كثيرين مخدوعون من شأن حياتنا. لأن النفس والحس مرتبطان معًا ارتباطًا محكمًا حتى أن أكثر الناس يثبتون أن النفس والحس إنما هما شىء واحد فارقين بينهما بالعمل لا بالجوهر ويسمونها بالنفس الحاسة والنباتية والعقلية. ولكن الحق أقول لكم: إن النفس هو شىء حى مفكر، ما أشد غباوتهم فأين يجدون النفس العقلية بدون حياة؟ لن يجدوها أبدًا. ولكن يسهل وجود الحياة بدون حس، كما يشاهد فى من وقع فى غيبوبة متى فارقه الحس.

أجاب تداوس: يا معلم متى فارق الحس الحياة. أفلا يكون للإنسان حياة؟ أجاب يسوع: إن هذا ليس بصحيح، لأن الإنسان إنما يفقد الحياة متى فارقته النفس. لأن النفس لا ترجع إلى الجسد إلا بآية. ولكن الحس يذهب بسبب الخوف الذى يعرض له، أو بسبب الغم الشديد الذى يعرض للنفس. لأن الله خلق الحسّ لأجل اللذة ولا يعيش إلا بها، كما أن الجسد يعيش بالطعام، والنفس تعيش بالعلم والحب. فهذا الحس يخالف النفس بسبب الغيظ الذى يلمّ به لحرمانه فى ملذة الجنة بسبب الخطيئة. ولذلك وجب أشد الوجوب وآكده على من لا يريد تغذيته بالملذة الجسدية؛ أن يغذيه بالملذة الروحية... الخ [برنابا ١٠٤: ١٠-]

فإذا اجتمعا، وجب أن يبقيا على ما كانا عليه، حال الانفراد. فعند الاجتماع يصح أن يحاول أحدهما التحريك، والآخر التسكين. فإما أن يحصل المراد ان. وهو محال.

وإما إن يمتنعا وهو أيضًا محال؛ لأنه يكون كل واحد منهما عاجزًا، وأيضًا: المانع من كل واحد من تحصيل مراده؛ حصولُ مراد الآخر، والمعلول لا يحصل إلا مع علته فلو امتنع المرادان؛ لحصلا. وذلك محال، وإما أن يمتنع أحدهما دون الثانى. وذلك أيضًا محال؛ لأن الممنوع يكون عاجزا، والعاجز لا يكون إلها، ولأنه لو كان كل واحد منهما مستقلا بالإيجاد، لم يكن عجز أحدهما أولى من عجز الآخر. فثبت: أن القول بوجود إلهين، يُوجب هذه الأقسام الفاسدة، فكان القول به باطلا.

الحجة الثالثة: أنا بينا أن الإله يجب أن يكون قادرا على جميع الممكنات، فلو فرضنا إلهين لكان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات. فإذا أراد كل واحد منهما تحريك جسم، فتلك الحركة إما أن تقع بهما أو لا تقع بواحد منهما، أو تقع بأحدهما دون الثانى، والأول محال؛ لأن الأثر مع المؤثر المستقل؛ واجب الحصول. ووجوب حصوله به يمنع من استناده إلى الثانى، إذ لو اجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان؛ يلزم أن يستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون محتاجا إليهما وغنيا عنهما. وهو محال، وأما أن لا يقع بواحد منها ألبتة. فهذا يقتضى كونهما عاجزين، وأيضا: فامتناع وقوعه بهذا؛ إنما يكون لأجل وقوعه بذلك وبالضد. فلو امتنع وقوعه بهما ، لوقع بهما معا. وهو محال، وأما أن يقع بواحد دون الثانى؛ فهو أيضا محال؛ لأنهما لما استويا فى صلاحية الإيجاد، كان وقوعه بأحدهما دون الثانى ترجيحا من غير مرجح. وهو محال.

الحجة الرابعة: أنهما لو اشتركا فى الأمور المعتبرة فى الإلهية. فإمّا أن لا يمتاز أحدهما عن الآخر فى أمر من الأمور، وإما أن لا يحصل هذا الامتياز، فإن كان الثانى؛ فقد بطل التعدد. وأما الأول فباطل لوجهين:

أحدهما: أنهما لو اشتركا فى الإلهية، واختلفا فى أمر آخر ـ وما به المشاركة غير ما به الممايزة ـ فكل واحد منهما مركب، وكل مركب ممكن، وكل ممكن محدث، فالإلهان محدثان. هذا خُلْف.

والثانى: هو أن ما به حصل الامتياز. إما أن يكون معتبرا فى الإلهية أو لا يكون، فإن كان الأول، كان عدم الاشتراك فيه يُوجب عدم الاشتراك فى الإلهية، وإن كان الثانى، كان ذلك فضلا زائدا على الأحوال المعتبرة فى الإلهية وذلك صفة نقص، وهو على الله ـ تعالى ـ محال.

المسألة الرابعة

فى

طوائف المشركين

القائلون بالشرك طوائف:

الطائفة الأولى: عبدة الأوثان والأصنام. ولهم تأويلات:

أحدها: أن الناس كانوا فى قديم الدهر عبدة الكواكب. ثم اتخذوا لكل كوكب صنما ومثالا. واشتغلوا بعبادتها، وكانت نيتهم توجيه تلك العبادات إلى الكواكب، ولهذا السبب لما حكى الله عز وجل عن الخليل عليه السلام أنه قال لأبيه آزر: ﴿أتتخذ أصناما آلهة؟ إنى أراك وقومك فى ضلال مبين﴾ ذكر عقيب هذا الكلام مناظرة إبراهيم مع القوم فى إلهية الكواكب.

وثانيها: أن الغالب على أهل العالم دين التشبيه، ومذهب المجسمة، والقوم كانوا يعتقدون أن الإله الأعظم نور فى غاية العظمة والإشراق، وأن الملائكة أنوار مختلفة بالصغر والكبر؛ فلا جرم أنهم اتخذوا الصنم الأعظم، وبالغوا فى تحسين تركيبه باليواقيت والجواهر، على اعتقاد أنه على صورة الله، واتخذوا سائر الأصنام على صور مختلفة فى الصغر والكبر، على اعتقاد أنها صور الملائكة، فعلى هذا التقدير عبدة الأصنام؛ تلامذة المشبهة.

وثالثها: أن من الناس من قال: إن البشر ليس لهم أهلية عبادة الإله الأعظم، وإنما الغاية القصوى؛ اشتغال البشر بعبادة ملك من الملائكة، ثم إن الملائكة يعبدون الإله الأعظم، ثم إن كل إنسان اتخذ صنما على اعتقاد كونه مثالا لذلك الملك الذى يدبر تلك البلدة، واشتغل بعبادته.

ورابعها: أن المنجمين كانوا يرصدون الأوقات الصالحة للطلسمات النافعة فى الأفعال المخصوصة، فإذا وجدوا ذلك الوقت عملوا له صنما ويعظمونه ويرجعون إليه فى طلب المنافع، كما يرجعون إلى الطلسمات المعمولة فى كل باب.

واعلم: أنه لا خلاص عن هذه الأبواب إلا إذا اعتقدنا أنه لا مؤثر ولا مدبر إلا الواحد القهار[1]. والله أعلم بالصواب.

* * *

(١) فى القرآن الكريم: أن العرب بنى إسماعيل لم يعبدوا الأصنام. ذلك قوله: ﴿ واجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام﴾ وقد استجيبت الدعوة. فى بنى إسماعيل فقط. فإن فى التوراة أن بعض اليهود عبدوا صنم «مناة» وملكة سبأ كانت من نسل أولاد قطوره سرّية إبراهيم، وكانت تعبد الشمس.

الباب السادس

فى

الجَبْر والقُدَر

وما يتعلق بهما من المباحث

وفيه مسائل:

المسألة الأولى

فى

الدواعى والصوارف

المختار عندنا: أنه عند حصول القدرة والداعية المخصوصة؛ يجب الفعل. وعلى هذا التقدير يكون العبد فاعلا على سبيل الحقيقة. ومع ذلك تكون الأفعال بأسرها واقعة بقضاء الله تعالى وقدره. والدليل عليه: أن القدرة الصالحة للفعل: إما أن تكون صالحة للترك، أو لا تكون، فإن لم تصلح للترك. ، كان خالق تلك القدرة خالقا لصفة موجبة لذلك الفعل ولا نريد بوقوعه بقضاء الله إلا هذا. وأما إن كانت القدرة صالحة للفعل وللترك. فإما أن يتوقف رجحان أحد الطرفين على الآخر على مرجح، أو لا يتوقف، فإن توقف على مرجح، فذلك المرجح إما أن يكون من الله، أو من العبد، أو يحدث لا بمؤثر. فإن كان الأول. فعند حصول تلك الداعية؛ يجب الفعل. وعند عدمه؛ يمتنع الفعل. وهو المطلوب. وإن كان من العبد؛ عاد التقسيم الأول. ويحتاج خلق تلك الداعية إلى داعية أخرى. ويلزم التسلسل. وأما إن حدثت تلك الداعية لا بمحدث، أو نقول: إنه ترجيح أحد الجانبين على الآخر لا لمرجح أصلا؛ كان هذا قولا باستغناء المحدَث عن المحدِث، واستغناء الممكن عن المؤثر. وذلك يوجب نفى الصانع.

فإن قالوا: لم لا يجوز أن يقال عند حدوث الداعية، يصير الفعل أولى بالوقوع ولا ينتهى إلا حد الوجوب؟

قلنا: هذا باطل لوجوه:

أحدها: أن المرجوح أضعف حالا من المساوى، فلما امتنع حصول المساوى حال كونه مساويا، فبأن يمتنع حصول المرجوح حال كونه مرجوحا أوْلى، وإذا امتنع حصول المرجوح وجب حصول الراجح؛ لامتناع الخروج عن النقيضين.

والثانى: أن عند حصول الداعى إلى أحد الجانبين. لو حصل الطرف الثانى، لكان قد حصل ذلك الطرف لا لمرجح أصلا، وهذا القائل قد سلم أن الترجيح لابد فيه من المرجح.

والثالث: أن عند حصول ذلك المرجح. إن امتنع النقيض؛ فهو الوجوب، وإن لم يمتنع فكلُّ ما لا يمتنع لم يلزم من فرض وقوعه محال، فلنفرض مع حصول ذلك المرجح. تارة ذلك الأثر واقعا، وتارة غير واقع، فاختصاص أحد الوقتين دون الثانى بالوقوع. إن توقف على انضمام قيد زائد إليه؛ لزم أن يقال: إن حصول الرجحان كان موقوفا على هذا القيد الزائد، لكنا فرضنا أن الحاصل قبل هذا الزائد، كان كافيا فى حصول الرجحان، وإن لم يتوقف على انضمام قيد زائد إليه، لزم رجحان الممكن المتساوى لا لمرجح، وهو محال.

إذا عرفت هذا فنقول: إنا لما اعترفنا بأن الفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعى؛ فقد اعترفنا بكون العبد فاعلا وجاعلا؛ فلا يلزمنا مخالفة ظاهر القرآن، وسائر كتب الله تعالى، وإذا قلنا: بأن المؤثر فى الفعل مجموع القدرة والداعى، مع أن هذا المجموع حصل بخلق الله تعالى؛ فقد قلنا: بأن الكل بقضاء الله تعالى وقدره. وهذا هو المختار.

وأما الخَصم فإنه قال: العلم بكون العبد موجدا لأفعاله؛ ضرورى. والدليل عليه: أن العلم بحسن المدح والذم عليه؛ علم ضرورى، والعلم الضروري حاصل بأن حسن المدح والذم يتوقف على كون الممدوح والمذموم فاعلا، وما يتوقف عليه العلم الضرورى؛ أوْلى بأن يكون ضروريا. فهذه مقدمات ثلاث:

أولها: أن العلم الضرورى حاصل بحسن المدح والذم، والدليل عليه: أن كل من أساء إلينا، فإنا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا بأنا نذمه، ومن أحسن إلينا فإنا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا بأنا نمدحه، ومن نازع فى هذا فقد نازع فى أظهر العلوم الضرورية.

وثانيها: أن العلم الضرورى حاصل بأن حسن المدح والذم، يتوقف على علم المادح والذام بكون الممدوح والمذموم فاعـلا، وهذا أيضا ظاهر؛ لأن من رمى وجه إنسان بآجرّة فإنـه يذم الرامى ولا يذم الآجرة. فإذا قيل للذلـك الذام: لم تذم هذا الرامى ولا تذم الآجرة؟ فإنه يقول: لأن ذلك الرامى هو الفاعل لهذا الفعل، وهذه الآجرّة لم تفعل ذلـك، وهذا يدل على أن العلم الضرورى حاصـل بأنه لا يحسن المدح والذم إلاّ عند كون الممدوح والمذموم فاعلا.

وثالثها: أن الذى يتوقف عليه العلم الضرورى يجب أن يكون ضروريا. وهذا أيضًا ظاهر؛ لأن الفرع أضعف من الأصـل، فلو كان الأصل غير ضرورى، لكان بتقدير وقوع الشـك فيه، يجبُ وقوع الشك فى الفرع. وحينـئذ يخرج هذا الفرع عن كونه ضروريا.

وإذا لاحت هذه المقدمات، ظهر أن العلم بـكون العبد، فاعلا؛ علم ضرورى موقوف على تخصيص معنى كون العبد فاعلا.

ونقول: إن عنيتم به أن العبد قادر علـى الفعل وعلى الترك، وأن نسبة قدرته إلى الطـرفين؛ علي السـوية، ثم إنه فى حـال حصول هذا الاستـواء، دخل هذا الفعل فى الوجـود، من غير أن خص ذلك القادر ذلك الطـرف بمرجح وبمخصص ألبتة؛ فـلا نسلّم بأن هذا القـول صحيح، لأن بديهـة العقل تشهد بـبطلانه. وإن عنيتم بـه: أنه عند حصول الداعيـة المرجحة[1]؛ صدر عنـه هذا الأثر. فهـذا هو

---

(١) كلام المؤلف فى أفعال العباد قائم على الداعى إلـى الفعل أو على الداعى إلى الترك ما هو؟ وبيان ذلك: إنسان سائـر فى طريق. وعندما قـرب من مفترق طرق صـادف أسدا فأسرع فى الهرب حـتى وصل إلى مفترق طرق. وعنـد المفترق سوف يختار أحد الطريقـين. فهب أنه اختار الطريق الذى علـى يده اليمنى، ولم يختر الطـريق الذى على يده اليسرى. فما هـو الداعى له ليجرى فى الطريـق الذى اختاره؟ وما هو الصارف له عن الطريق الذى لم يختره؟ إن ههنا داع إلى الفعل، وصارف عن الفعل. والاختيار يدل على دليل ترجيح؛ رجح له أحد الطريقين. فهل الترجيح من الله، أم من الإنسان؟

يقول المؤلف: إن قدرة العبد الصالحة لاكتساب الفـعل، ولاكتساب الترك؛ لابد لها من مرجح. ولا يمكن أن يكون المرجح هو العبد؛ لأنـنا لو قلنا إن المرجح هو العبد لقلنا باستـقلاله عن الله وهذا يحد من قدرة الله. وقول المؤلف هذا يدل على أن العبد مجبور على أفعاله. ونص كلامه على الجبر هو: «لما كان عند حصول القدرة والداعية؛ يجـب الفعل، وعند انتفائهما، أو انتفاء أحدهمـا؛ يمتنع، وجب أن يكون الكل بقضاء الله تعالى»

والرد عليه: لو أن إنسانا جمع ترابا، وعجنه بماء بعد خلطه بقش وورق شجر وعشب يابس ثم صبـه =

قولنا ومذهبنا. ونحن لا ننكره ألبتة إلا أن نقول: لما كان عند حصول القدرة والداعية؛ يجب الفعل، وعند انتفائهما أو انتفاء أحدهما يمتنع؛ وجب أن يكون الكل بقضاء الله تعالى. وهذا مما لا سبيل إلى دفعه.

فهذا منتهى البحث العقلى الضرورى فى هذا الباب

المسألة الثانية

فى

إثبات القدرة للعبد

اعلم: أنا نعلم بالضرورة تفرقة بين بدن الإنسان السليم عن الأمراض الموصوف بالصحة، وبين بدن المريض العاجز.

والمختار عندنا: أن تلك التفرقة عائدة إلى سلامة البنية واعتدال المزاج.

= في قوالب ثم أفرغه منها ثم إذا نشف أحرقه، وبنى به بيتا بمواد لاصقة. فإن الرائى لهذا البيت لو قال: هذا صنع الله؛ فإنه لا بأس عليه من قوله، ولو قال هذا صنع الإنسان فإنه لا بأس عليه من قوله وذلك لأن الأرض أرض الله، والسماء سماؤه. وكل ما يخرج من الأرض أو ينزل من السماء؛ هو من خلق الله وحده. فقول القائل هذا صنع الله؛ هو قول صحيح؛ لأن الكل منه وإليه. وقوله: هذا صنع الإنسان، هو قول صحيح؛ لأن الفاعل فى نظره هو الإنسان. وعلى ذلك. فإننا لو قلنا إن الترجيح من الله. فإن القول صحيح؛ لأن مكون الإنسان على ما هو عليه؛ هو الله. وقد كونه على طريقة بها يختار ويترك ويرجح ويأمر وينهى. وإذا قلنا: إن الترجيح من الإنسان؛ فإن القول صحيح؛ لأن الفاعل هو الإنسان بالقوة المودعة فيه من الله. فهل هذا هو غرض المؤلف؟ لا. ليس هذا هو غرضه. وإنما غرضه هو أن فعل العبد الواضح للناس هو من الله لا من العبد على معنى أن الله فى الأزل قد كتب كل شىء فى اللوح المحفوظ، وأن العبد ينفذ المكتوب عليه فى الأزل فهو في الظاهر فاعل، وهو فى الحقيقة كالريشة فى مهب الهواء، لا إرادة له، ولا اختيار.

وذلك هو مذهب أهل السنة أشاعرة وحنابلة وما تريدية. وكل منهم يدور حول الجبر بأسلوبه. والدليل على انهم يقولون بالجبر: هو الأحاديث النبوية المصرحة بالجبر، مثل حديث: يجمع أحدكم فى بطن أمه أربعين يوما نطفه وأربعين يوما علقه وأربعين يوما مضغة ثم ينفخ الملك فيه الروح ويكتب عمره ورزقه وشقى أم سعيد. وهم يعلمون أنه حديث آحاد، وشبهه أيضا آحاد. فلماذا التعليل بالكسب؟ ولماذا التعليل بالدواعى والصوارف؟ ولماذا التعليل بأمر بين الأمرين؟ وهكذا . وهل الذين قالوا: بأن الله قد خلق الإنسان حرا؛ قالوا: بأن الإنسان ندلله، وشريك لله فى ملكه، ويقدر أن يضاد الله أو يحدّ من قدرته؟ لم يقل أحد منهم بذلك القول كله أوَ بعضه أو شبهه. والمأثور عنهم أنهم قالوا: إن الله تعالى بمحض جوده ورحمته قد خلق الإنسان حرا؛ وحمّله نتيجة أعماله.

وقد سرى الجبر فى المسلمين عن طريق الفريسيين من اليهود، وعن طريق النصارى اتباع بولس - كما فهم البعض -. كما بينا فى كتابنا العناية الإلهية. ونصوص التوراة والإنجيل والقرآن مصرحة بمذهب الحرية. وعما فى القرآن: ﴿فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم﴾ لم يزغ قلوبهم إلا بعدما اختاروا الزيغ بمحض إرادتهم. ويقول تعالى: ﴿إن الذين كفروا﴾ ويقصد بهم اليهود الذين كفروا بنبوة محمد ﷺ ﴿سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم؛ لا يؤمنون﴾ وهؤلاء الذين كفروا. هل كتب عليهم الكفر أم هم الذين اختاروه من تلقاء أنفسهم؟ هم الذين لما كفروا بإرادتهم ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم. وعلى أبصارهم غشاوة﴾ ولأنهم بإرادتهم كفروا؛ ذكر جزاء أعمالهم فقال: ﴿ولهم عذاب عظيم﴾

وأما أبو الحسن الأشعرى فإنه أثبت صفة سماها بالقدرة مغايرة لاعتدال المزاج، واحتج على إثبات هذه الصفة بأن قال: نحن ندرى تفرقة بين الإنسان السليم الأعضاء وبين الزمن المقعد فى أنه يصح الفعل من الأول دون الثانى، وتلك التفرقة ليست إلا في حصول صفة للقادر دون العاجز، وتلك الصفة هى القدرة.

فيقال له: أتدعى حصول هذه التفرقة قبل حصول الفعل، أو حال حصول الفعل؟ والأول باطل، لأنه قبل حصول الفعل لا وجود للقدرة على الفعل عندك. فإن مذهبك أن الاستطاعة مع الفعل لا قبل الفعل. وعلى هذا المذهب فالتفرقة الحاصلة قبل الفعل تمتنع أن تكون لأجل القدرة. والثانى باطل لأنه حال حصول الفعل يمتنع منه الترك، وإلا لزم منه اجتماع النقيضين. وهو محال. وأيضا: ندعى حصول هذه القدرة عندما يخلق الله الفعل فى العبد، أو عند ما لا يخلقه فيه. والأول محال؛ لأن عند حصول الفعل لا يتمكن من تركه، والثانى محال؛ لأنه عندما لا يخلق الله الفعل فى العبد، لا يتمكن العبد من فعله. فعلى جميع الأحوال؛ ادعاء هذه التفرقة على مذهبه محال.

سلمنا حصول التفرقة؛ لكن لم لا يجوز أن يقال: إنه إذا اجتمع الحار مع البارد، انكسر كل واحد منهما بالآخر، وتحصل كيفية متوسطة بينهما معتدلة وتلك الكيفية هى القدرة؟

والحق عندنا: أن العلم بحصول هذه التفرقة، ضرورى، وأن تلك التفرقة عائدة إلى ما ذكرناه من المزاج السليم، وأن تلك الصلاحية متى انضمت إليها الداعية الجازمة؛ صار مجموعهما موجبا للفعل.

المسألة الثالثة

فى

الاستطاعة

قال أبو الحسن الأشعرى: الاستطاعة لا توجد إلا مع الفعل. وقالت المعتزلة: لا توجد إلا قبل الفعل. والمختار عندنا: أن القدرة التى هى عبارة عن سلامة الأعضاء وعن المزاج المعتدل؛ حاصلة قبل حصول الفعل، إلا أن هذه القدرة لا

تكفى فى حصول الفعل ألبتة. فإن انضمت الداعية الجازمة إليها، صارت تلك القدرة مع هذه الداعية الجازمة سببا مقتضيا للفعل المعين، ثم إن ذلك الفعل يجب وقوعه مع حصول ذلك المجموع؛ لأن المؤثر لا يتخلف عنه الأثر ألبتة.

فنقول: قول من يقول: الاستطاعة قبل الفعل، صحيح من حيث إن ذلك المزاج المعتدل سابق، وقول من يقول: الاستطاعة مع الفعل؛ صحيح من حيث إنه عند حصول مجموع القدرة والداعى، الذى هو المؤثر التام؛ يجب حصول الفعل معه.

المسألة الرابعة

فى

القدرة

قال أبو الحسن الأشعرى: القدرة لا تصلح للضدين. وعندى: إن كان المراد من ذلك المزاج المعتدل، وتلك السلامة الحاصلة فى الأعضاء؛ أنها صالحة للفعل والترك. فالعلم به ضرورى، وإن كان المراد منه أنه القدرة ما لم تنضم إليها الداعية الجازمة المرجحة؛ أنها لا تصير مصدرا لذلك الأثر، وأن عند حصول المجموع لا تصلح للضدّين؛ فهذا حق.

وتقرير الكلام فيه معلوم مما ذكرناه.

المسألة الخامسة

فى

صفة القدرة

قال أبو الحسن الأشعرى: العجز صفة قائمة بالعاجز، تضاد القدرة. وعندنا: أن العجز عبارة عن عدم القدرة ممن شأنه أن يقدر على الفعل. والدليل عليه: أنا متى تصورنا هذا العدم؛ حكمنا بكونه عاجزا، وإن لم نعقل فيه أمر آخر، وذلك يدل على أنا لا نعقل من العجز إلاّ هذا العدم.

المسألة السادسة

فى

تفسير التَّرك

اتفق المتكلمون عـلى أن القادر كما يقدر على الفعل يقدر عـلي الترك لكنهم اختلفوا فى تفـسير الترك فقال الأكثرون: ترك الفعل عـبارة عن أن لا يُفعل شىء ويبقـى الأمر على العـدم الأصلى. وهذا فيه إشـكال؛ لأن القدرة صفـة مؤثرة، والعدم عبارة عن نفى الأثر، فالقول بكون الـعدم أثرا للقدرة؛ جمع بين النقيضين وهو محال، ولأن الباقى حال بقائه لا يكـون مقدورا؛ لأن تكوين الكائن محال. وقال الباقون: الترك عبارة عن فعل الضد، وعلي هذا التقدير يكون القادر لا يخلو عن فعل الشىء، وعن فعل ضده.

فقيل: هذا يشكل من وجهين:

الأول: أن من استلقى على قفاه، ولم يعمل شيئًا أصلا؛ فإنه يعلم بالضرورة أنه لم يفعل ألبتة شيئا، فالقول بأنه فعل شيئًا؛ مخالفة للضرورة.

والثانى: أن البارى تعالى كان تاركا لخلق الـعالم فى الأزل، فيلزم كونه فاعلا فى الأزل لضد العالـم، وإذا كان ضد العالم أزليا امتنـع زواله، فكان يجب أن لا يوجد العالم في الأزل.

والأصوب أن يقال: الـعلم بكون إله العالـم قادرا على الفعل والـترك، علم ضرورى، والشك فى هذه التفاصيل، يوجب الشك في تلك الجملة.

المسألة السابعة

فى

تكليف ما لا يطاق

قال أهل السنة لا يمتـنع تكليف ما لا يطاق. وقالت المعـتزلة: إنه لا يجوز. وحجة المثبتين وجوه:

أحدها: أنه تعـالى علم مـن بعض الكفـار أنه يموت علـى كفره، فإذا كـلفه بالإيمان، فقد كلفه بـفعل الإيمان مقارنا للعلم بعدم الإيمان، وهـذا تكليف بالجمع بين الضدين.

الثانى: أنه كلف «أبا لهب»[1] بالإيمان. ومن الإيمان تصديق الله تعالى فى كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه: أنه لا يؤمن أبدا. فيلزم أنه تعالى كلفه بأن يؤمن وبأنه لا يؤمن. وهو جمع بين النقيضين.

الثالث: أنا بينا أن القدرة على الكفر والداعية إليه؛ من خلق الله تعالى. ومجموعهما يوجب الكفر، فإذا كلفه بالإيمان، فقد كلفه بما لا يُطاق.

المسألة الثامنة

فى

اللذة والألم

نحن نعلم بالضرورة: أن لنا محبوبا، وأن لنا مبغوضا ثم إنه لا يجب أن يكون كل محبوب إنما كان محبوبا لإفضائه إلى شىء آخر، وأن يكون كل مبغوض إنما كان مبغوضا لإفضائه إلى شىء آخر. وإلا لزم إما الدور وإما التسلسل. وهما باطلان فوجب القطع بوجود ما يكون محبوبا لذاته لا لغيره، وبوجود ما يكون مبغوضا لذاته لا لغيره.

ثم لما تأملنا علمنا: أن المحبوب لذاته هو اللذة والسرور. ودفع الألم والغم، وأما ما يغاير هذه الأشياء فإنه يكون محبوبا لإفضائه إلى أحد هذه الأشياء، وأما المبغوض لذاته، فهو الألم والغم ودفع اللذة والسرور، وأما ما يغاير هذه الأشياء، فإنه يكون مبغوضا لغيره.

إذا عرفت هذه المقدمة. فاعلم أن مذهبنا: أن الحُسْن والقبح ثابتان فى الشاهد بمقتضى العقل. وأما فى حق الله تعالى فهو غير ثابت ألبتة.

أما بيان أنه ثابت بمقتضى العقل فى الشاهد، فيدل عليه وجهان:

---

(1) هل من الممكن أن يقال: بُعدا للذى استحق النار؟ أو هلاكا أو تبا أو قُطعت يدى المستحق للنار؟ فإنك لو قلت : هذا أب لأهل الجنة. يكون المعنى أنه هاديهم إليها. لا أنه أب على الحقيقة. فكذلك أبو لهب. كناية عن الهادى إلى النار. فيكون المعنى: هلاكا وبعدا للذين يصدون عن سبيل الله؛ لأنهم يكونون آباء للداخلين فيها. والأموال لا تغنى عن مستحقى اللهب شيئا وامرأته التى تساعده فى الإضلال ستصلى نارا هى أيضا. ومعنى حمالة الحطب: هو الكناية عن جمعها الأموال. من كل مكان. كالمحتطب فى الحقول شبه حطام الدنيا الفانية بالحطب فأبى لهب ليس رجلا معينا وإنما هو محب الدنيا للصد عن سبيل الله ومثله الزوجة التى تساعد زوجها فى جمع المال للصد عن سبيل الله. وعبر بامرأته لأن المرأة تكون مساعدة لزوجها. والطيب يهديه الله إلى امرأة طيبة، والخبيث يهديه الله إلى امرأة خبيثة. فإذا كان الصاد عن سبيل الله من أجل حبه للمال متزوجا؛ فإن امرأته تكون على شاكلته.

أحدها: أن اللذة والسرور وما يفضى إليهما أو إلى أحدهما محكوم عليه بالحسن من هذه الجهة بمقتضى بديهة العقل، وإن الألم والغم وما يفضى إليهما أو إلى أحدهما محكوم عليه بالقبح. ووجوب الدفع من هذه الجهة بمقتضى الفطرة إلا إذا صارت هذه الجهة معارضة بغيرها، فحينئذ يزول هذا الحكم.

مثلا: أن الفسق وإن كان يفيد نوعا من اللذة، إلا أن العقل يمنع عنه. وهو إنما يمنع عنه لاعتقاده أنه يستعقب ألما وغما زائدا. وهذا يفيد أن جهة الحسن والقبح والترغيب والترهيب، ليس إلا ما ذكرناه.

الثانى: هو أن القائلين بالتحسين بحسب الشرع فسروا القبح بأنه الذى يلزم من فعله حصول العقاب. فيقال لهم: وهل تسلمون أن العقل يقتضى وجوب الاحتراز عن العقاب، أو تقولون: إن هذا الوجوب لا يثبت إلا بالشرع؟ فإن قلتم بالأول؛ فقد سلمتم أن الحسن والقبح فى الشاهد ثابت بمقتضى العقل. وإن قلتم بالثانى فحينئذ لا يجب عليه الاحتراز عن ذلك العقاب إلا بإيجاب آخر. وهذا الإيجاب معناه أيضًا ترتيب العقاب. وذلك يوجب التسلسل فى ترتيب هذه العقابات. وهو باطل، فثبت: أن العقل يقضى بالحسن والقبح فى الشاهد.

المسألة التاسعة

فى

بيان أن العقل لا مجال له فى أن يحكم فى أفعال الله تعالى بالتحسين والتقبيح

اعلم: أنه لما ثبت أنه لا معنى للتحسين والتقبيح إلا جلب المنافع ودفع المضار. وهذا إنما يعقل ثبوته فى حق من يصح عليه النفع والضرر، ولما كان الإله متعاليا عن ذلك، امتنع ثبوت التحسين والتقبيح فى حقه. وإن المخالف بالتحسين والتقبيح شيئًا سوى جلب المنافع ودفع المضار؛ وجب عليه بيانه، حتى يمكننا أن ننظر أنه هل يمكن إثباته فى حق الله تعالى أم لا؟ وهذا هو الحرف الكاشف عن حقيقة هذه المسألة.

ثم نقول: الذى يدل على أنه لا يمكن إثبات الحسن والقبح فى حق الله تعالى وجوه:

أحدها: أن الفعل الصادر عن الله تعالى. إما أن يكون وجوده وعدمه بالنسبة إليه على السوية أو لا يكون . فإن كان الأول؛ فقد بطل الحسن والقبح، وإن كان الثانى؛ لزم كونه ناقصا بذاته، مستكملا بذلك الفعل. وذلك فى حق الله تعالى محال.

فإن قالوا: إن وجود ذلك الفعل وعدمه بالنسبة إليه على التساوى، إلا أنه تعالى يفعله لإيصال النفع إلى العبد. نقول: إن إيصال النفع إلى العبد، وعدم إيصاله إليه. إن استويا فقد بطل الحسن والقبح، وإن لم يستويا فقد عاد ما ذكرناه من أنه ناقص بذاته مستكمل لغيره. وهو محال.

الحجة الثانية: أن العالم محدث فكان حدوثه مختصا بوقت معين لا محالة فإن كان ذلك الوقت مساويا لسائر الأوقات من جميع الوجوه، فقد بطل توقيف فعل الله تعالى على الحسن والقبح، وأن اختص ذلك الوقت بخاصية لأجلها وقع لإحداث فيه لا فى غيره، فإن كانت تلك الخاصية إنما حصلت فيه بتخصيص الله تعالى ذلك الوقت بها، عاد البحث الأول، وإن كان اختصاص ذلك الوقت بتلك الخاصية لذاته ولعينه، فحينئذ يجوز كون الوقت المعين سببا لحدوث حادث مخصوص، ، وإذا جاز ذلك فقد بطل الاستدلال بحدوث الحوادث على الصانع، لاحتمال أن يكون المؤثر فيها. هو الأوقات.

الحجة الثالثة: أنه تعالى علم من الكفار والفساق أنهم يكفرون ويفسقون. فكان صدور الإيمان والطاعة منهم محالا، ثم إنه أمرهم بالإيمان والطاعة. وهذا الأمر لا يفيدهم إلا استحقاق العقاب. فثبت أن توقيف أفعال الله تعالى وأحكامه على الحسن والقبح؛ باطل.

المسألة العاشرة
فى
أن الله تعالى مريد لجميع الكائنات

ويدل عليه: وجوه:

أحدها: أنا بينا أن كل فعل يصدر عن العبد. فالمؤثر فيه؛ مجموع القدرة

والدواعى، علـى سبيل الإيجـاب، وخالق تلك الـقدرة والداعية هو الله تـعالى، وموجد السبب الموجب، مريد للمسبب فوجب كونه تعالى مريدا للكل.

الثانى: لـو حصل مراد العبد ولم يـحصل مراد الله تعالى؛ لكـان الله تعالى مغلوبا والعبد غالبا. وهو محال.

فإن قالـوا: إنه تعالى قـادر على أن يخلق الإيمـان فيه بالإلجاء. نـقول: هذا ضعيف؛ لأنه تعالى إنما أراد منه الإيمان الاختيارى، وأنه قادر على تحصيل الإيمان؛ على سبيل الإلجاء وهذا غير ذلك. فيلزم أن يـقال: إنه تعالى عاجز عاجز مغلوب على تحصيل مراده، وأن العبد غالب قاهر. وهو محال.

الثالث: أنه تعالى علم من الكفار أنهم يموتون على الكفر وعلم أن ذلك العلم مانع لهم من الإيمان، وعلم أن قيام المانع يمنع الفعل، فعلمه بكونه فى نفس ممتنعا يمنعه عن إرادته، فثبت: أنه تعالى لا يريد الإيمان من الكافر.

احتجوا بأنه تعالى أمر الكفار بالإيمان والأمر يوافق الإرادة، وأيضا: فعل المراد طاعة، فلو أراد الله تعالى الكفر من الكافر؛ لكان الكافر مطيعا بكفره، ولأن إرادة السفه توجب السفاهة.

والجواب عن الأول: أنكم تقـولون: الإرادة على وفق الأمر، لا عـلى وفق العلم، ونـحن نقول: الإرادة على وفق الـعلم لا على وفق الأمر، وقـولنا أولى؛ لأن العلـم لا يَبْقى علمـا إذا لم يوجد معلـومه، والأمر لا يلزم زواله عـند عدم الإتيان بالمأمور به، فثبت: أن قولنا أولى.

وعن الثانى: أن الطاعة عبارة عن الإتيان بـالمأمور به، لا بالمراد. وهذا أولى؛ لأن الأمر صفة ظاهرة، والإرادة صفة خفية.

وعن الثالث: أنه بناء على جريان حكم التحسين والتقبيح فى أفعال الله تعالى وقد أبطلناه.

والله أعلم بالصواب.



البَابُ السابع
في
النبوات

وفيه مسائل

المسألة الأولى
في
أن محمدا رسول الله

والدليل عليه: أنه ادّعى النبوة، وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان رسولا حقا. فههنا مقامان: المقام الأولى: أنه ادعى النبوة وذلك معلوم بالتواتر. والمقام الثانى: أنه أظهر المعجزة.

والدليل على أنه أظهر المعجزة وجوه:

أحدها: أنه ظهر القرآن عليه. والقرآن كتاب شريف، بالغ [مبلغه فى الكمال] فى فصاحة اللفظ، وفى كثرة العلوم؛ فإن المباحث الإلهية واردة فيه على أحسن الوجوه، وكذلك علوم الأخلاق، وعلوم السياسات، وعلم تصفية الباطن، وعلم أحوال القرون الماضية.

وهب أن بعضهم نازع فى كونه بالغا فى الكمال إلى حد الإعجاز. فإنه لانزاع فى كونه كتابا شريفا عاليا كثير الفوائد، كثير العلوم فصيحا فى الألفاظ. ثم إن محمدا ﷺ نشأ فى «مكة» وتلك البلدة كانت خالية عن العلماء والأفاضل، وكانت خالية عن الكتب العلمية، والمباحث الحقيقية، وأن محمدا ﷺ لم يسافر إلا مرتين فى مدة قليلة، ثم إنه لم يواظب على القراءة والاستفادة ألبتة، وانقضى من عمره أربعون سنة على هذه الصفة، ثم إنه بعد انقضاء الأربعين ظهر مثل هذا الكتاب عليه وذلك معجزة قاهرة، لأن ظهور مثل هذا الكتاب على مثل ذلك الإنسان، الخالى عن البحث والطلب والمطالعة والتعلّم، لا يمكن أن يكون إلا بإرشاد الله تعالى ووحيه وإلهامه. والعلم به ضرورى. وهذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾ أى من مثل محمد فى عدم القراءة والمطالعة وعدم الاستفادة من العلماء. وهذا وجه قوى وبرهان قاطع.

الوجه الثانى: هو أن محمدا ﷺ تحدى العالمين بالقرآن فهذا القرآن. لا

يخلو أنه إما أن يكون قد بلغ إلى حد الإعجاز، أو ما كان كذلك. فإن كان بالغا إلى حد الإعجاز، فقد حصل المقصود، وإن قلنا: إنه ما كان بالغا إلى حد الإعجاز، فحينئذ كانت معارضته ممكنة، ومع القدرة على المعارضة وحصول ما يوجب الرغبة فى الإتيان بالمعارضة؛ يكون ترك المعارضة من خوارق العادات. فيكون معجزا. فثبت: ظهور المعجزة على محمد ﷺ على كل واحد من التقديرين.

الوجه الثالث: أنه نقل عنه معجزات كثيرة وكل واحد منها وإن كان مرويا بطريق الآحاد، إلا إنه لابد أن يكون بعضها يصح؛ لأن الأخبار إذا كثرت؛ فإنه يمتنع فى العادة أن يكون كلها كذبا.

فثبت بهذا الوجوه الثلاثة: أنه ظهرت المعجزة عليه.

وأما المقام الثانى: وهو أن كل من كان كذلك، كان نبيا. فالدليل عليه: أن الملك العظيم إذا حضر فى المحفل العظيم وقام واحدا وقال: يا أيها الناس أنا رسول هذا الملك إليكم ثم قال أيها الملك إن كنتُ صادقا فى كلامى، فخالف عادتك وقم عن سريرك. فإذا قام ذلك الملك عند سماع هذا الكلام؛ عرف الحاضرون بالضرورة كون ذلك المدعى صادقا فى دعواه. فكذا ههنا.

هذا تمام الدليل.

وفى المسألة طريق آخر[1] وذلك أنا فى الطريق الأول نثبت نبوته بالمعجزات، ثم إذا ثبتت نبوته استدللنا بثبوتها على صحة أقواله وأفعاله، وأما فى هذا الطريق فإنا نبين أن كل ما أتى به من الأقوال والأفعال فهو أفعال الأنبياء، فوجب أن يكون هو نبيا صادقا حقا من عند الله تعالى.

وتقرير هذا الطريق أن نقول: الإنسان إما أن يكون ناقصا وهو أدنى الدرجات. وهم العوام؛ وإما أن يكون كاملا فى ذاته، ولا يقدر على تكميل غيره، وهم الأولياء وهم فى الدرجة المتوسطة، وأما أن يكون كاملا فى ذاته، ويقدر على تكميل غيره وهم الأنبياء وهم في الدرجة العالية، ثم إن هذا الكمال والتكميل إما أن يعتبر فى القوة النظرية؛ أوفى القوة العملية ورئيس الكمالات المعتبرة فى يالقوة النظرية معرفةُ الله تعالى، ورئيس الكمالات المعتبرة فى القوة

(١) تصريح المؤلف بهذا الطريق يقلل من ثبوت النبوة بالمعجزة. بالإبهام اللفظى. وعلى قوله هذا فإن أتباع موسى وأتباع عيسى لم يكونوا كاملين. فهل تنتقض نبوة موسى وعيسى بذلك؟

العملية طاعةُ الله تعالى، وكل من كانت درجاته فى كمالات هاتين المرتبتين أعلى؛ كانت درجات ولايته أكمل. ومن كانت درجاته فى تكميل الغير فى هاتين المرتبتين أعلى، كانت درجات نبوته أكمل.

إذا عرفت هذا، فنقول: إن عند مقدم محمد ﷺ كان العالم مملوءا من الكفر والفسق.

أما اليهود. فكانوا فى المذاهب الباطلة. فى التشبيه، وفى الافتراء على الأنبياء، وفى تحريف التوراة قد بلغوا الغاية.

وأما النصارى. فقد كانوا فى القول بالتثليث والأب والابن والحلول والاتحاد؛ قد بلغوا الغاية.

وأما المجوس. فقد كانوا فى القول بإثبات إلهين، ووقوع المحاربة بينهما، وفى تحليل نكاح الأمهات؛ قد بلغوا الغاية.

وأما العرب [1]. فقد كانوا فى عبادة الأصنام وفى النهب والغارة، قد بلغوا الغاية.

وكانت الدنيا مملوءة من هذه الأباطيل. فلما بعث الله عزوجل محمدا ﷺ وقام يدعو الخلق إلى الدين الحق؛ انقلبت الدنيا من الباطل إلى الحق، ومن الكذب إلى الصدق، ومن الظلمة إلى النور، وبطلت هذه الكفريات، وزالت هذه الجهالات فى أكثر بلاد العالم، وفى وسط المعمورة، وانطلقت الألسن بتوحيد الله تعالى، واستنارت القلوب بمعرفة الله تعالى، ورجع الخلق من حب الدنيا إلى حب المولى بقدر الإمكان، وإذا كان لا معنى للنبوة إلا تكميل الناقصين فى القوة النظرية، وفى القوة العملية، ورأينا أن ما حصل من هذا الأثر بسبب مقدم محمد ﷺ أكمل وأكثر مما ظهر بسبب مقدم موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام علمنا: أنه كان سيد الأنبياء، وقدوة الأصفياء.

وهذه الطريقة عندى فضل وأكمل من الطريقة الأولى، لان هذا يجرى مجرى برهان اللّم. لأنا بحثنا عن معنى النبوة، فعلمنا: أن معناها أنه شخص بلغ في الكمال فى القوة النظرية وفى القوة العملية إلى حيث يقدر على معالجة الناقص فى هاتين القوتين، وعلمنا: أن محمدا ﷺ كان أكمل البشر فى هذا المعنى، فوجب كونه أفضل الأنبياء.

---

(١) يجب أن تصحح الكتب فى المرويات عن العرب. ففى التوراة: أن بعض اليهود قد عبدوا صنم «مناة» وفى التوراة: أن اليهود هم الذين بلغوا النهاية فى التعدى على خلق الله. أما العرب فهم أهل الله وخاصته أهل بيته. وأهل سبأ كانوا يعبدون الشمس. وهم من نسل إبراهيم من قطوره.

وأما الطريق الأول: فإنه يجرى مجرى برهان الآن؛ فإن نستدل بحصول المعجزات على كونه نبيا. وهو يجرى مجرى الاستدلال بأثر من آثار الشيء على وجوه، ولا شك أن برهان (اللم) أقوى من برهان (الآن)

والله أعلم

المسألة الثانية

فى

الطعن فى المعجزات

المنكرون للنبوات [1] طعنوا فى المعجزات من ثلاثة مقامات:

المقام الأول: قالوا: لم قلتم بأن هذه المعجزات فعل الله تعالى وخلقه؟

وبيان هذا السؤال من وجوه:

أحدها: أن الإنسان إما أن يكون عبارة عن النفس أو عن هذا البدن. فإن كان عبارة عن النفس، فلم لايجوز أن يقال: إن نفس ذلك الرسول كانت مخالفة لنفوس سائر الخلق، ولأجل خصوصية نفسه قدر على الإتيان بما لم يأت به غيره؟ وإن كان عبارة عن البدن، فلم لا يجوز أن يقال: إنه اختص بمزاج خاص، ولأجله قدر على الإتيان بما لم يأت به غيره؟

والثانى: لا شك أن للأدوية آثارا عجيبة، فلم لا يجوز أن يقال: إنه وجد دواء وقدر بواسطته على ما لم يقدر عليه غيره؟

والثالث: أن الأنبياء أقروا بثبوت الجن والشياطين. فهب أنه لم يثبت بالدليل وجودهم، إلا أن احتمال وجودهم قائم. فلم لا يجوز أن يقال: إن الجن

---

(١) إن الله تعالى حدد لكل أمة من الأمم ساعة بدء وساعة زوال. واليهود أمة من الأمم. لهم ساعة بدء وساعة زوال. وهم بدأوا فى الزمان أمة من الأمم من ظهور موسى عليه السلام وجعلوا فلسطين مقرا لامتهم. فيها يحيون، ومنها يخرجون، وإليها يعودون. وقد قال لهم المسيح عيسى بن مريم عليه السلام إنه ستحدث علامات من بعدى. إذا تمت يظهر النبى الأمى. وإذا ظهر فإنه سيرسل أصحابه الشبيهين بالملائكة فى الطهر والصلاح إلى فلسطين بجيش عظيم، وسيحارب اليهود الساكنين فيها؛ الذين لن يدخلوا فى دينه. ويأخذ فلسطين عنوة وينتصر على اليهود الكافرين به انتصارا عظيما. وعبر المسيح عيسى عليه السلام عن زمن هذه الحرب بالساعة . وقال إن هذه الساعة ستأتى بغتة، ولا يعلم موعدها إلا الله وحده. وقال: إن هذا النبى الأمى سيؤسس لله ملكا على الأرض، وسماه بملكوت الله أو بملكوت السموات. وقال: إن هذا الملكوت سيتأسس بعد زوال مملكة الروم على يد النبى الأمى الآتى. وقد جاء فى القرآن الكريم عن ساعة هذه المعركة فى فلسطين: ﴿فهل ينظرون إلا الساعة أن تأتيهم بغتة. فقد جاء =

= أشراطها﴾ وهى العلامات التى أنبأ عيسى عليه السلام عن حدوثها . وهى قيام حروب بين الأمم ، وظهور أنبياء كذبة، وحدوث مجاعات وأوبئة وزلازل، وحدوث اضطهادات لأتباعه، وانتشار الإنجيل فى العالم وقد قال الله تعالى: ﴿ فقد جاء أشراطها﴾ أى حدثت وجاء محمد من بعدها. وقد تمت هذه المعركة فى زمان عمر بن الخطاب رضى الله عنه. وهذا هو النص من إنجيل مرقس وفيه « وأما ذلك اليوم، وتلك الساعة»

نص كلام عيسى عليه السلام من إنجيل مرقس. وهو: « وفيما هو خارج من الهيكل، قال له واحد من تلاميذه: يا معلم. انظر ما هذه الحجارة، وهذه الأبنية؟ فأجاب يسوع، وقال له: أتنظر هذه الأبنية العظيمة؟ لا يُترك حجر على حجر لاينقض.

وفيما هو جالس على جبل الزيتون تجاه الهيكل؟ سأله بطرس ويعقوب ويوحنا وأندراوس، على انفراد: قل لنا: متى يكون هذا؟ وما هى العلامة عندما يتم جميع هذا؟ فأجابهم يسوع، وابتدأ يقول: انظروا. لا يضلكم أحد فإن كثيرين سيأتون باسمى قائلين: أنا هو. ويضلون كثيرين. فإذا سمعتم بحروب وأخبار حروب؛ فلا ترتاعوا، لأنها لابد أن تكون . ولكن ليس المنتهى بعد. لأنه تقوم أمة على أمة، ومملكة على مملكة، وتكون زلازل فى أماكن، وتكون مجاعات واضطرابات. وهذه مبتدأ الأوجاع. فانظروا إلى نفوسكم؛ لأنهم سيسلمونكم إلى مجالس، وتُجلدون فى مجامع، وتُقفون أمام ولاة وملوك من أجلى؛ شهادة لهم. وينبغى أن يكرز أولا بالإنجيل فى جميع الأمم. فمتى ساقوكم؛ ليسلموكم؛ فلا تعتنوا من قبل بما تتكلمون، ولا تهتموا. بل مهما أعطيتم فى تلك الساعة؛ فبذلك تكلموا. لأن لستم أنتم المتكلمين، بل الروح القدس. وسيسلم الأخ أخاه إلى الموت، والأب ولده. ويقوم الأولاد على والديهم، ويقتلونهم وتكونون مبغضين من الجميع من أجل اسمى. ولكن الذى يصبر إلى المنتهى؛ فهذا يخلص.

فمتى نظرتم رجسة الخراب التى قال عنها دانيال النبى قائمة حيث لا ينبغى. ليفهم القارئ. فحينئذ ليهرب الذين فى اليهودية إلى الجبال، والذى على السطح؛ فلا ينزل إلى البيت، ولا يدخل ليأخذ من بيته شيئا. والذى فى الحقل؛ فلا يرجع إلى الوراء؛ ليأخذ ثوبه. وويل للحبالى والمرضعات فى تلك الأيام. وصلوا لكى لا يكون هربكم فى شتاء. لأنه يكون فى تلك الأيام ضيق. لم يكن مثله. منذ ابتداء الخليقة التى خلقها الله إلى الآن. ولن يكون . ولو لم يقصر الرب تلك الأيام؛ لم يخلص جسد. ولكن لأجل المختارين، الذين اختارهم قصّر الأيام. حينئذ إن قال لكم أحد: هو ذا المسيح هنا، هو ذا هناك؛ فلا تصدقوا؛ لأنه سيقوم مسحاء كذبة، وأنبياء كذبة، ويعطون آيات وعجائب؛ لكى يُضلوا لو أمكن المختارين أيضا، فانظروا أنتم . ها أنا قد سبقت وأخبرتكم بكل شئ.

وأما فى تلك الأيام بعد ذلك الضيق. فالشمس تظلم، والقمر لا يعطى ضوءه، ونجوم السماء تتساقط، والقوات التى فى السموات تتزعزع. وحينئذ يبصرون ابن الإنسان آتيا فى سحاب بقوة كثيرة ومجد، فيرسل حينئذ ملائكته، ويجمع مختاريه من الأربع الرياح من أقصاء الأرض إلى أقصاء السماء. فمن شجرة التين تعلموا المثل. متى صار غصنها رخصا، وأخرجت أوراقا؛ تعلمون أن الصيف قريب. هكذا أنتم أيضا متى رأيتم هذه الأشياء صائرة؛ فاعلموا: أنه قريب على الأبواب. الحق أقول لكم: لا يمضى هذا الجيل، حتى يكون هذا كله. السماء والأرض تزولان، ولكن كلامى لا يزول.

وأما ذلك اليوم. وتلك الساعة؛ فلا يعلم بهما أحد، ولا الملائكة الذين فى السماء، ولا الابن، إلاّ الآب.

انظروا. اسهروا وصلوا؛ لأنكمُ لا تعلمون متى يكون الوقت. كأنما إنسان مسافر، ترك بيته وأعطى عبيده السلطان، ولكل واحد عمله وأوصى البواب أن يسهر . اسهروا إذاً؛ لأنكم تعلمون متى يأتى رب البيت - أمساء أم نصف الليل، أم صياح الديك، أم صباحا؛ لئلا يأتى بغتة؛ فيجدكم نياما. وما أقوله لكم؛ أقوله للجميع. اسهروا» [مرقس١٣]

والشياطين هى التى أتت بهذه العجائب والغرائب؟ أليس أن الناس يقولون إن الجن تدخل فى باطن بدن المصروع وتتكلم؟ فهنا لم لا يجوز أن يقال: الذئب إنما تكلم بهذا الطريق، والناقة إنما تكلمت مع الرسول بهذا الطريق، والجذع إنما حنّ بهذا الطريق، وكذا القول فى البواقى؟

والرابع: أليس أن المنجمين والصابئة اتفقوا على أن الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة. وهب أنه لم يثبت ذلك بالدليل إلاّ أن الاحتمال قائم، فعلى هذا التقدير لم لا يجوز أن يقال: الفاعل لهذه المعجزات هو الأفلاك والكواكب؟

والخامس: أليس أن المنجمين أطبقوا على أن لسهم السعادة أثرا فى القدرة على الأفعال العجيبة، ولسهم الغيب أثرا فى القدرة على الإخبار عن الغيوب، فعلى تقدير أن يكون الذى قالوه حقا، لم لا يجوز أن يقال: إنه اتفق لهم فى سهم السعادة وفى سهم الغيب قوة عظيمة، ولأجل تلك القوة قدروا على الإتيان بالأفعال الغريبة، وبالأخبار عن الغيوب؟

والسادس: أليس أن المنجمين أطبقوا على أن للقرانات فى هذه الأبواب آثارا عظيمة، فلم لا يجوز أن تكون المعجزات من هذه الأبواب؟

والسابع: أليس أن المنجمين أطبقوا على أن للكواكب الثابتة آثارا عظيمة بالغة عجيبة في السعادة والنحوسة، فلم لا يجوز أن تكون أحوالهم من هذه الأبواب؟

والثامن: أليس أن الفلاسفة أطبقوا على تأثير العقول والنفوس، فلم لا يجوز أن يكون موجد هذه المعجزات هو هذه العقول والنفوس؟

والتاسع: أليس أن محمد وسائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أقروا بأن هذا القرآن وسائر الكتب إنما وصلت إليهم بواسطة الملك فنقول: قبل الدليل يلزم أن يكون ذلك الملك غير معصوم؛ بل يكون آتيا بالفعل القبيح، إلا أنا بشهادة الأنبياء علمنا كون ذلك الملك معصوما. وعلى هذا تتوقف صحة نبوة الأنبياء على عصمة الملك، وتتوقف عصمة الملك على صحة نبوتهم وذلك دَوْر وهو باطل.

والعاشر: أليس أن الأنبياء اتفقوا على إثبات روح موصوف بالخبث فى غاية القوة والشدة وهو إبليس؟ فلم لا يجوز أن يكون الذى أعانه على تلك الأعمال

هو إبليس؟ ولا يـقال: إن محمداً ﷺ دينه لعن إبـليس، فكيف يعيـنه إبليس؟ لأنا نقول: إن المكار الخبيث قد يرضى بشتم نفسه ليتوصل به إلى ترويج خبثه.

فهذه احتمالات عشرة فى بيان أنه لم يثبت بالدليل أن فاعل المعجزات هو الله تعالى.

والمقام الثانى: إن سلمنا أن فاعلـها هو الله تعالى فلم قلتم: إنه تـعالى فعلها لأجل التصديق؟

وتقريره: هو أن للناس مذهبين: أحدهـما: أن أفعال الله تعالى وأحكامه غير معللة بشـيء من الأغراض والدواعى. والثانى: أن أفعاله موقـوفة على الدواعى. أما الأول: فهو قول أهل السـنة وعلى هذا التقدير يمتنع أن يقال: إنـه تعالى يفعل شيـئا لأجل شـيء، فكيـف يقال مـع هذا المذهـب: إنه فعـل المعجـزات لأجل التصـديق؟ وأما الثانى: وهـو قول من يقول: إنـه لابد فى أفعال الله تعـالى من الدواعى. فـعلى هذا نقول : كـيف عرفتم أنـه لا داعى لله تعالى إلى خـلق هذه المعجزات إلا تصديق هذا المدعى؟

وبيانه من وجوه:

أحدها: أن العالـم محدث. وهذه الأمور المعـتادة قد كانت في أول حـدوثها غير معتادة. فلعله تعالى فعل هذه المعجزات لتصير ابتداء عادة.

والثانى: لعله كان بعد تكرر عادة متطاولة لأن فلك البروج يتم دورته فى كل ستة وثلاثـين ألف سنة مرة واحدة وعـلى هذا فتكون عـادته أنه يصل إلى الـنقطة المعينة فى كل ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة، وهذا وإن كان لا يحصل إلا فى هذه المدة الطويلة، إلا أنه عادة.

والثالث: لعله تعالى خلق هذا المعجـز معجزة لنبى آخر فى طرف من أطراف العالم، أو كرامة لولى، أو معجزة لملـك من الملائكة فى السموات، أو معجزة أو كرامة لواحد من الخلق الساكنين فى الهواء أو فى البحار. وكل ذلك محتمل.

والرابع: لعله تعالى أظهر هذه المعجزة عـلى هذا المدعى، مع كونه كاذبا حتى -

تشتد الشبهة وتقوى البلية ثم إن المكلف إن احترز عنه مع قوة الشبهة؛ فإنه يستحق الثواب العظيم. وهذا هو الذى ذكرناه فى حسن إنزال المتشابهات. فثبت: أن على كل هذه التقديرات؛ لا تدل المعجزة على صدق المدعى.

ثم إنا نختم هذا المقام بسؤال آخر فنقول: الفعل إما أن يتوقف على الداعى، أو لا يتوقف، فإن كان الأول فحينئذ يتوقف صدور الفعل من العبد على داعية خلقها الله تعالى فيه، وعلى هذا التقدير يكون فعل الله تعالى موجبا لفعل العبد، وفاعل السبب، فاعل المسبب، فأفعال العباد مخلوقة لله تعالى ومرادة له، وعلى هذا التقدير يكون خالق كل القبائح هو الله تعالى؛ فكيف يمتنع منه خلق المعجزة على يد الكاذب؟ وإن كان الثانى وهو أن الفعل لا يتوقف علي الداعى، فحينئذ يصح من الله تعالى أن يخلق هذه المعجزة لا لغرض أصلا. وحينئذ تخرج المعجزة عن كونها دليلا على الصدق.

والمقام الثالث: إن سلمنا إن الله تعالى فعلها لأجل تصديق المدعى، فلم قلتم: بأن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق؟ وهذا إنما يتم إذا ثبت أن الكذب على الله تعالى محال، فإذا نفيتم الحسن والقبح في أفعال الله تعالى، فكيف تعرفون امتناع الكذب عليه؟ تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيراً.

واعلم: أن الجواب عن المقام الأول: هو ما بيناه فى باب الصفات من أنه لا مؤثر إلا قدرة الله تعالى. وحينئذ تبطل الاحتمالات العشرة المذكورة.

والمعتزلة لما قالوا بأن العبد موجد؛ قد بطل عليهم هذا الطريق.

وعن المقام الثانى والثالث: أنه قد يكون الشيء جائزا فى نفسه، مع أن العلم الضرورى يكون حاصلا بأنه لا يقع. ألا ترى أن حدوث شخص في هذه الحالة مع صفة الشيخوخة جائز، مع أنا نقطع بأنه لم يوجد، وإذا رأينا إنسانا ثم غبنا عنه ثم رأيناه ثانيه جوزنا أن الله تعالى أعدم الرجل الأول، وأوجد ثانيا مثله فى الصورة والخلقة، ومع هذا التجويز نقطع بأنه لم يوجد هذا المعنى؛ فكذلك ههنا ما ذكرتموه من الاحتمالات قائم، إلا أنه تعالى أودع فى عقولنا علما ضروريا. وهو أنا متى اعتقدنا أن هذه المعجزات خلقها الله تعالى عقيب دعوى هذا المدعى؛

فإنا نعلم بالضرورة: أنه تعالى إنما خلقها ليدل على تصديق دعوى ذلك القائل، ألا ترى أن قوم موسى لما أنكروا نبوته، فالله تعالى ظلل الجبل عليهم، فكلما هموا بالمخالفة قرب الجبل منهم، وصار بحيث يقع عليهم، وكلما هموا بالطاعة والإيمان تباعد الجبل عنهم، فكل من أنصف علم أن كل من رأى هذه الحالة، علم بالضرورة إن ذلك يدل على التصديق.

فهذا هو الجواب المعتمد فى هذا الباب، ومتى ضممت إلى هذا الطريقة، ما قررناه فى الطريقة الثانية، بلغ المجموع مبلغا كافيا فى إثبات المطلوب.

المسألة الثالثة

فى

أن الأنبياء أفضل من الأولياء

ويدل عليه النقل . والعقل:

أما النقل: فقوله عليه السلام فى أبى بكر رضى الله عنه: «والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين؛ أفضل من أبى بكر» فهذا يدل على أن أبا بكر رضى الله عنه أفضل من كل من ليس بنبى، وأنه دون من كان نبيا وهذا يقتضى أن تكون الأنبياء أفضل وأرجح حالا من غيرهم.

وأما العقل: فهو أن الولى هو الكامل فى ذاته فقط، والنبى هو الذى يكون كاملا ومكملا، ومعلوم أن الثانى أفضل من الأول، فإن ادعى بعض الجهلة أنه أكملَ طائفة من الناقصين؛ فلينظر فى أن أصحابه أكثر عددا وفضيلة أم أصحاب محمد ﷺ؟ فإن رأى قومه بالنسبة إلى قوم محمد ﷺ فى العدد والفضيلة كالقطرة بالنسبة إلى البحر؛ علم حينئذ أنه عدم بالنسبة إليه.

المسألة الرابعة

فى

تفضيل الملائكة على البشر

المختار عندى: أن الملك أفضل من البشر. ويدل عليه وجوه:

أحدهما: أنه تعالى لما أراد أن يقرر عند الخلق عظمته؛ استدل بكونه إلها

للسموات والأرض وما بينهما. فقال فى سور ﴿عم﴾: ﴿رب السموات والأرض وما بينهما الرحمن لا يملكون منه خطابا﴾ ثم إنه لما أراد الزيادة فى تقرير هذا المعنى قال بعده: ﴿يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صوابا﴾ ولولا أن الملائكة أعظم المخلوقات درجة. وإلا لما صح هذا الترتيب.

الثاني: أنه تعالى قال: ﴿والمؤمنون. كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله﴾ وهذا هو الترتيب الصحيح؛ لأن الإله هو الموجود الأشرف، ويتلوه فى درجته الملائكة، ثم إن الملك يأخذ الكتاب من الله تعالى، ويوصله إلى الرسول. وهذا يقتضى أن يكون الترتيب هكذا: الإله والملك والكتاب والرسول . وهذا هو الترتيب المذكور فى القرآن، وهو يدل على شرف الملك على البشر.

الثالث: أن الملائكة جواهر مقدسة عن ظلمات الشهوات وكدورات الغضب قطعا وطعامهم التسبيح، وشرابهم التهليل والتقديس، وأنسهم بذكر الله تعالى وفرحهم بعبودية الله تعالى، فكيف يمكن مناسبتهم بالموصوف بالشهوة والغضب؟

الرابع: أن الأفلاك تجرى مجرى الأبدان للملائكة، والكواكب تجرى مجرى القلوب، ونسبة البدن إلى البدن والقلب إلى القلب، كنسبة الروح إلى الروح في الإشراق والصفاء.

المسألة الخامسة

فى

إثبات وجوب عصمة الأنبياء عليهم السلام في وقت الرسالة

ويدل عليه وجوه:

أحدها: أن كل من كانت نعمة الله تعالى عليه أكثر، كان صدور الذنوب منه أقبح وأفحش، ونعمة الله تعالى على الأنبياء أكثر، فوجب أن تكون ذنوبهم أقبح وأفحش من ذنوب كل الأمة، وأن يستحقوا من الزجر والتوبيخ فوق ما يستحقه جميع عصاة الأمة، وهذا باطل، فذاك باطل.

الثانى: أنه لو صدر الذنب منه لكان فاسقـا ولو كان فاسقا لوجب أن لا تقبل شهادته لقوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ وإذا لم تقبل شهادته فى هذه الأشياء الحقيـرة فبأن لاتقبل فى اثبات الأديـان الباقية إلى يوم القـيامة كان أولى. وهذا باطل فذاك باطل .

والثالث: أنه تعالى قال فى حق محمد ﷺ ﴿واتبعوه لعلكم تهتدون﴾وقال تعالى: ﴿قل إن كنتم تحـبون الله فاتبعونى يحببكم الله﴾ فلو أتـى بالمعصية لوجب علينـا بحكم هـذه النصوص متابـعته فى فعـل ذلك الذنب، وهذا بـاطل، فذاك باطل. وأما جميع الآيات الواردة فى هذا الباب. فإما أن تُحمل على ترك الأفضل أو إن ثبت كونه معصية لا محالة، فذلك إنما وقع قبل النبوة.

المسألة السادسة

فى

أن نبينا أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام

ويدل عليه النقل والعقل:

أما النقل: فهو أنه تعـالى وصف الأنبياء بالأوصاف الحميـدة. ثم قال لمحمد ﷺ ﴿أولئك الـذين هدى الله فبهـداهم اقتده﴾ أمره بأن يـقتدى بهم بـأسرهم فيكون آتـيا به، وإلاّ يكون تاركًا للأمـر . وتاركُ الأمر عاص، وقد بينـا أنه ليس كذلك، وإذا أتى بجـميع ما أتوا به من الخصـال الحميدة، فقد اجتمـع فيه ما كان متفرقا فيهم؛ فيكون أفضل منهم.

وأما العقل: فهو أن دعوته بالـتوحيد والعبادة، وصلت إلى أكـثر بلاد العالم بخلاف سائر الأنبياء عليهم السـلام.

أما موسى عليه الـصلاة والسلام فكانت دعوته مقصورة عـلى بنى إسرائيل[1]

---

(١) كانت دعوة موسى فى البدء لبنى إسرائيل. ولما فهموها؛ أمرهم موسى بالانطلاق بها إلى الأمم، وأن لا يكـفوا عن الدعـوة بها إلا إذا ظهـر محمد ﷺ [تـثنية ١٨: ١٥ ـ ٢٢] ويـدل قوله تعـالى: ﴿ولقد اخترناهم على عـلم على العالمين﴾ على أنـه اختارهم من الأمم لهـداية الأمم إليه لا لنقـاء الدم وجودة الذهن. والدعوة التى نادى بها عيسى هى التبشير بمحمد وما يزال التبشير فى الأناجيل إلى هذا اليوم. وقد كان هو من بنى إسرائيل. وأتباعه هم طائفة من بنى إسرائيل

وهم بالنسبة إلى أمة محمد ﷺ كالقطرة بالنسبة إلى البحر.

وأما عيسى عليه الصلاة والسلام: فالدعوة الحقة التى جاء بها ما بقيت ألبتة. وهذا الذى يقوله هؤلاء النصارى؛ هو الجهل المحض، والكفر الصرف والكذب والصُّراح.

فظهر أن انتفاع أهل الدنيا بدعوة محمد ﷺ أكمل من انتفاع سائر الأمم بدعوة سائر الأنبياء عليهم السلام فوجب أن يكون محمد ﷺ أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام.

المسألة السابعة

فى

ما كان محمد متعبدا به قبل البعثة

الحق: أن محمدا ﷺ قبل نزول الوحى ما كان على شرع أحد من الأنبياء عليهم السلام وذلك لأن الشرائع السابقة على شرع عيسى عليه الصلاة والسلام. صارت منسوخة بشرع عيسى عليه الصلاة و السلام وأما شريعة عيسى عليه السلام فقد صارت منقطعة بسبب أن الناقلين عندهم هم النصارى. وهم كفار بسبب القول بالتثليث فلا يكون نقلهم حجة، وأما الذين بقوا على شريعة عيسى عليه السلام مع البراءة من التثليث؛ فهم قليلون؛ فلا يكون نقلهم حجة، وإذا كان كذلك، ثبت أن محمدا ﷺ ما كان قبل النبوة على شريعة أحد[1].

المسألة الثامنة

فى

الإسراء والمعراج

القول بالإسراء بالمعراج حق. أما من «مكة» إلى «البيت المقدس» فلقوله

.(١) محمد كان قبل النبوة هو وقومه على شريعة موسى. انظر تفسير القرطبى فى قوله ﴿ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان﴾ والمؤلف لم تتضح له الدعوات العالمية السماوية وهى مبينة فى كتابنا نقد التوراة. وفيه: أن شريعة نوح منسوخة بشريعة موسى . وفيه أن عيسى كان على شريعة موسى. مصدقا لما بين يديه من التوراة. وشريعة موسى منسوخة بشريعة محمد وأن أهل سبأ وهم ليسوا يهودا، دخلوا فى شريعة موسى أيام سليمان عليه السلام.

تعالى: ﴿سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى﴾ وأما من المسجد الأقصى إلى ما فوق السموات. فلقوله تعالى: ﴿لتركبن طبقا عن طبق﴾ وللحديث المشهور.

أما استبعاد صعود شخص من البشر إلى ما فوق السموات فهو بعيد لوجوه شتى منها:

الأول: أنه كان يبعد فى العادة صعود الجسم الثقيل إلى الهواء العالى، فكذلك يبعد نزول الجسم الهوائى إلى الأرض. فلو صح استبعاد صعود محمد ﷺ لصح استبعاد نزول جبريل عليه السلام، وذلك يوجب إنكار النبوة.

والثانى: أنه لما لم يبعد انتقال إبليس فى اللحظة الواحدة من المشرق إلى المغرب وبالضد. فكيف يستبعد ذلك من محمد ﷺ؟

الثالث: أنه قد صح في الهندسة: أن الفرس فى حال ركضه الشديد. فى الوقت الذى يرفع يده إلى أن يضعها يتحرك الفلك الأعظم ثلاثة آلاف فرسخ. فثبت: أن الحركة السريعة إلى هذا الحد ممكنة، والله تعالى قادر على جميع الممكنات، فكانت الشبهة زائلة.

المسألة التاسعة

فى

عموم رسالة محمد ﷺ

إن محمداً ﷺ مبعوث إلى جميع الخلق . وقال بعض اليهود إنه مبعوث إلى العرب خاصة، والدليل على فساد هذا القول: أن هؤلاء سلّموا أنه رسول صادق إلى العرب، فوجب أن يكون كل ما يقوله حقا، وثبت بالتواتر أنه كان يدعى أنه رسول الله إلى كل العالم، فلو كذبناه فى ذلك لزم التناقض.

والله أعلم

المسألة العاشرة

فى

الطريق إلى معرفة شرعه

أنه عليه السلام بقى فى الدنيا إلى أن بلغ أصحابه إلى حد التواتر [1]، الذى يكون قولهم مفيدا للعلم، ثم إنهم بأسرهم نقلوا إلى جميع الخلق أصول شريعته فصارت تلك الأصول معلومة، وأما التفاريع فإنها معلومة بالطرق المنظومة كأخبار الآحاد ،والاجتهادات. والله أعلم.

***

(١) يقول الحبر ابن كمونه فى تنقيح الأبحاث: «اتفق المسلمون على أن محمدا بن عبد الله بن عبد المطلب رسول الله وخاتم النبيين، وأنه مبعوث إلى كافة الخلق، وأنه ناسخ لكل دين كان قبله، وأن دينه يبقى إلى يوم القيامة، وأنه دعا الناس إلى الإيمان بالله وملائكته ورسله وكتبه وبأن الله واحد لا شريك له، ولا نظير ولا شبيه ولا صاحبه ولا ولد. وهو قديم حيّ عالم بكل شئ قادر على كل شئ، مريد سميع بصير متكلم وبأنه ارسل موسى بالتوراة وعيسى بالإنجيل، وأنه بعث أنبياء قبل موسى وبعده، وأن محمدا أخبر عن الله أنه أمر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان والحج إلى بيت الله الحرام بمكة، وأمر أيضا بالوفاء بالعهد، وبر الوالدين، وبغير ذلك من مكارم الأخلاق، والنهى عن أضداد ذلك، وشرع فى السياسات المدنية المنزلية شرائع كثيرة. تتضمنها كتبهم الفقهية، وأخبر بأن الله يبعث من في القبور، فيحاسب الناس فى يوم القيامة على عقائدهم وأعمالهم، ويجازى الناس على قدر استحقاقهم ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾ وينقسم الناس كلهم يومئذ قسمين. ففريق فى الجنة وفريق فى النار، وتسمى جهنم. فأما الداخلون إلي الجنة فيتنعمون نعيما مخلدا غير منقطع، ولهم فيها ما تشتهى الأنفس وتلذ الأعين. وهناك من النعيم ما لاعين رات ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وهم فيها يأكلون ويشربون وينكحون. فأما الداخلون إلى النار، فإن كانوا من المقرين بنبوة محمد ﷺ وبما جاء به، ولكنهم ارتكبوا كبيرة استحقوا بها دخول جهنم؛ فأكثر من نعرفه من المسلمين يقول إنهم لا يخلدون فيها، بل يخرجون منها إلى الجنة، إما بعد أن يقتص منهم بقدر استحقاقهم، وإما بشفاعة أو عفو، وأهل هذا المذهب يجوزون أنهم لا يدخلون النار ألبتة بمجرد العفو أو الشفاعة. ومن المسلمين من يوجب خلودهم فى العذاب. . .الخ»

الباب الثامن
فى
النفوس الناطقة

وفيه مسائل

المسألة الأولى
فى
الروح

الصحيح: أن الإنسان[1] ليس عبارة عن هذه الجثة المحسوسة.

ويدل على وجوه:

أحدها: أن الإنسان حال ما يكون شديد الاهتمام بمهم من المهمات؛ فإنه قد يقول: قلت كذا وفعلت كذا وأمرت بكذا .وهذه الضمائر دالة على نفسه المخصوصة، فهو فى هذه الأحوال عالم بذاته المخصوصة، وغافل عن جميع أعضائه الباطنة والظاهرة، والمعلوم مغاير لغير المعلوم.

الثانى: أن جميع أعضائه الظاهرة والباطنة آخذة فى الذوبان والانحلال؛ لأن البنية مركبة من الأعضاء الآلية. وهى مركبة من الأعضاء البسيطة وهى حارة رطبة، والحرارة إذا أثرت فى الجسم الرطب أصعدت عنه الأبخرة العظيمة، فلهذا السبب يحتاج الحيوان إلى الغذاء ليقوم بدل الأجزاء المتحللة.

---

(1) المقصود بالإنسان: روح الإنسان. ويطلق عليها النفس أيضا. ويقول المؤلف: إن الرجل مكون من ١- جسد ٢- وروح يتنفس بها ٣ - وروح ناطقة مفكرة عاقلة تفارقه بعد الموت. وكلامه ههنا فى إثبات الروح الناطقة ويسميها بالإنسان. ويقول المؤلف: إن الروح الناطقة المفارقة؛ جسم داخل بدن المرء. وفى غير هذا الكتاب صرح هو بأنها روح وليست جسما. وقد ألفنا كتابا فى هذا الموضوع اسمه حياة القبور بين المسلمين وأهل الكتاب. بينا فيه: أن الروح هبّة هواء؛ لقوله تعالى: ﴿ فإذا سويته ونفخت فيه من روحى﴾ وفى التوراة: (وجبل الرب الإله آدم ترابا من الأرض، ونفخ فى أنفه نسمة حياة) [تك ٢ :٧]

إذا ثبت هذا فنقول: الأجزاء والأعضاء؛ كلها فى التبدل، والنفس المخصوصة التى لكل أحد واحدة؛ باقية من أول العمر إلى آخره والباقى غير ما هو غير الباقى، فالنفس غير هذه البنية.

الثالث: أن الإنسان إذا رأى لون شىء؛ علم بضرورة العقل أن طعمه كذا وكذا، والقاضى على الشيئين لابد أن يحضره المقضى عليهما، فههنا شىء واحد وهو المدرك لجميع المحسوسات المدركة بالحواس الظاهرة.

وأيضا إذا تخيلنا صورة ثم رأيناها؛ حكمنا بأن هذه الصورة المرئية صورة ذلك المتخيل فلابد من شىء واحد يكون مدركا لهذه الصورة المبصرة ولتلك الصورة المتخيلة؛ لأن القاضى على الشيئين لابد أن يحضره المقضى عليهما.

وأيضا: إذا تخيلنا صورا مخصوصة وأدركنا معانى مخصوصة كالعداوة والصداقة. فإنا نركب بين هذه الصور وبين هذه المعانى. فوجب حصول شىء واحد يكون مدركا للصور والمعانى حتى يقدر علي تركيب بعضها لبعض، وإلا لكان الحاكم بشىء على شىء غير مدرك لهما .وهو محال.

وأيضا: إذا رأينا هذا الإنسان علمنا أنه إنسان، وأنه ليس بفرس. فالحاكم على هذا الجزئى بذلك الكلى وجب أن يكون مدركا لهما.

فثبت بهذه البراهين: أنه لابد أن يحصل فى الإنسان شىء واحد يكون هو المدرك لجميع المدركات بجميع أنواع الإدراكات.

وأيضاً: إن الفعل الصادر عن الإنسان فعل اختيارى. والفعل الاختيارى عبارة عما إذا اعتُقد فى شىء كونه زائد النفع؛ يتولد عن ذلك الاعتقاد ميل، فيضم ذلك الميل إلى أصل القدرة فيصير مجموع ذلك الميل مع تلك القدرة موجبا، وإذا كان كذلك فهذا الفاعل لابد أن يكون مدركا إذ لو لم يكن مدركا لما كان هذا الفعل اختياريا.

فثبت: أنه حصل فى الإنسان شىء واحد هو المدرك لكل المدركات بجميع أنواع الإدراكات وهو الفاعل لجميع أنواع الأفعال. وهذا برهان قاطع.

وإذا ثبت هذا فنقول: ظاهر أن مجموع البدن ليس موصوفا بهذه الصفة، وكل عضو من أعضاء البدن يُشار إليه؛ فإنه ليس كذلك، فثبت: أن الإنسان شيء آخر سوى هذا البدن وسوى هذه الأعضاء.

والرابع: قوله تعالى: ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾ فهذا النص يدل على أن الإنسان بعد قتله حى، والحس يدل على أن هذا الجسد بعد القتل ميت فوجب أن يكون الإنسان مغايرا لهذا الجسد.

والخامس: ما روى عن النبى ﷺ أنه قال فى بعض خطبه: «حتى إذا حمل الميت على نعشه رفرف روحه فوق النعش ويقول يا أهلى ويا ولدى لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بى» ووجه الدليل: أن هذا النص يدل على أنه بقى جوهر حى ناطق بعد موت هذا البدن، وهذا يدل على الإنسان غير هذا الجسد.

المسألة الثانية

فى

حقيقة النَّفْس

أطبقت الفلاسفة على أن النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسمانى. وهذا عندي باطل. والدليل عليه: هو أنه لو كان الأمر كما قالوا لكان تصرفها فى البدن ليس بآلة جسمانية، لأن الجوهر المجرد يمتنع أن يكون له قرب وبعد من الأجسام، بل يكون تأثيره فى البدن تأثيرا بمحض الاختراع من غير حصول شيء من الآلات والأدوات، وإذا كانت النفس قادرة على تحريك بعض الأجسام من غير آلة؛ وجب أن تكون قادرة على تحريك جميع الأجسام من غير آلة؛ لأن الأجسام بأسرها قابلة للحركة والنفس قادرة على التحريك ونسبة ذاتها إلى جميع الأجسام على السوية؛ فوجب أن تكون النفس قادرة على تحريك جميع الأجسام من غير حاجة إلى شئ من الآلات والأدوات ولما كان هذا الثانى باطلا. كان المقدم باطلا. أما إذا قلنا إنه جوهر جسمانى نورانى شريف حاصل فى داخل هذا البدن. فحينئذ يمكن أن تكون أفعاله بالآلات الجسدانية.

واحتج الرئيس أبو على على كونها مجردة بوجوده:

الأول: أن ذات الله تعالى لا تنقسم فالعلم به يمتنع أن يكون منقسما، فلو حل هذا العلم فى الجسم لا نقسم. وذلك محال.

والثانى: أن العلوم الكلية صور مجردة، فـإما أن يكون تجردها التجرد المأخوذ عنـه. وهو باطل، لأن المـأخوذ عنه هـو الأشخاص الجزئـية، أو لتجـرد الآخذ. فحينئذ يكون الآخذ مجردا والأجسام والجسمانيات غير مجردة.

والثالث: أن القوة العقلية تقوى على أفعال غـير متناهية والقوى الجسمانية لا تقوى عليها، فالقوة العقلية ليست جسمانية.

والجواب عن الأول: أن قوله: إن مـا يكون صفة للـمنقسم يجـب أن يكون منقسما؛ ينتقض بالوحدة، والنقطة، وبالإضافات، فإن الأبوة لا يمكن أن يقال إنه قام بنصف بدن الأب نصفها وبثلثه ثلثها.

وعن الثانى: أن النفـس الموصوفة بذلك الـعلم الكلى نـفس جزئية شخـصية وذلك العلم صار مقارنا لسائر الأعراض الحـالة فى تلك النفس، فإذا لم تصر هذه الأشياء مانعة من كون تلك الصورة كلية بذلك لا يصير كون ذلك الجوهر جسمانيا مانعا من كون تلك الصورة كلية.

وعن الثالث: أن قوله القوة الجسـمانية لا تقوى على أفعال غير مـتناهية قول باطل؛ لأنه لا وقت يـشار إليه إلا والقوة الجسمانيـة ممكنة البقاء فيه، ومـع بقائها تكون ممكنة التـأثير، وإلا فقد انتقل الشئ من الإمكان الذاتـى إلى الامتناع الذاتى وهو محال.

المسألة الثالثة

فى

حدوث النفوس الناطقة

قال أبو عـلى: هذه النـفوس الناطقـة حادثة. لأنها لـو كانت موجـودة قبل الأبدان فهى فى ذلك الوقت إما أن تكـون واحدة أو كثيرة، والأول محال، لأنها

لو كانت ،واحدة فإذا تكثرت وجب أن يعدم ذلك الذى كان واحدا. وتحدث هذه الكثـرة. والثانى مـحال؛ لأن حصول الامتـياز ليس بالمـاهية ولا بلـوازمها؛ لأن النفوس الإنسانية متحدة بالنوع. ولا بالعوارض أيضا لأن الاختلاف بالعوارض إنما يكون بسبب المواد، ومواد النفوس الأبدان، وقبل الأبدان ليست الأبدان موجودة.

واعلم: أن هذه الحجة مبـنية على أن النفوس متحدة بالمـاهية، ولـم يذكر فى تقريره دلـيلا، وأيضا: فلم لا يجوز أن يـقال هذه النفوس قبل هـذه الأبدان كانت متعلـقة بأبدان أخرى؟ وهذا الـدليل لا يصح إلا بعد إبـطال التناسخ. ودلـيله فى إبطال التناسخ مبنى على حدوث النفس. فيلزم الدور.

المسألة الرابعة

فى

تناسخ الأرواح

قالوا: التناسخ محال؛ لأنا قد دللنا على أن النفس حادثة. وعلة حدوثها هو العقل الـفعال. وهو قديم. فلو لـم يكن فيضان هـذه النفوس عن العقـل الفعال موقوفا على شـرط حادث؛ لوجب قدم هذه النفوس لأجل قدم عـلتها، ولما كان ذلك باطلا عـلمنا أن فيضانـها عن تلك العـلة القديمة موقوف عـلى شرط حادث وذلك الشرط هو حدوث الأبدان، فإذا حدث البـدن وجب أن تحدث نفس متعلقة به فلـو تعلقت نـفس أخرى به علـى سبيل التنـاسخ؛ لزم تعلـق النفسين بـالبدن الواحد. وهو محال.

واعلم: أنه ظهـر أن دليله فى نفى التـناسخ؛ موقوف على إثـبات كون النفس حادثة فـلو أثبتنا حـدوث النفوس، بالـبناء على نـفى التناسخ؛ لـزم الدور؛ وأنه محال.

والأقوى فى نفى التناسخ أن يقال: لو كـنا موجودين قبل هذا البدن، لوجب أن نعرف أحوالنا فى تلك الأبدان، كما أن من مارس ولاية بلدة سنين كثيرة؛ فإنه يمتنع أن ينساها

المسألة الخامسة

فى

بقاء النفوس

قالوا: النفوس باقية بعد فناء الأبدان. لأنها لو كانت قابلة للعدم، لكان لذلك القبول محل، ومحله يمتنع أن يكون هو تلك النفس، لأن القابل واجب البقاء عند وجود المقبول، وجوهر النفس لا يبقى بعد فسادها؛ فوجب أن يكون محل ذلك الإمكان جوهر آخر فتكون النفس مركبة من الهيولى والصورة، وحينئذ نقول إن هيولى النفس أوجب قيامها بذاتها؛ قطعا للتسلسل. فوجب أن لا يصح الفساد عليه مع أنه جوهر مجرد فيكون قابلا للصورة العقلية، وليست النفس إلا هذا الجوهر.

فيقال لهم: لم لا يجوز أن يكون قبول تلك الهيولى لتلك الصور العقلية كان مشروطا بحصول تلك الصورة؟ وعند فناء تلك الصورة لا يبقى ذلك القبول.

المسألة السادسة

فى

الأدلة على بقاء النفوس

اعلم: أن طريقنا فى بقاء النفوس: هو إطباق الأنبياء والأولياء والحكماء عليه ثم إن هذا المعنى يتأكد بالإقناعات العقلية:

فالأول: أن المواظبة على الفكر يفيد كمال النفس ونقصان البدن، فلو كانت النفس تموت بموت البدن لامتنع أن يكون الموجب لنقصان البدن ولبطلانه سببا لكمال النفس.

والثانى: أن عدم النوم يضعف البدن ويقوى النفس وهو يدل على ما قلناه .

والثالث: أن عند الأربعين يزداد كمال النفس، ويقوى نقصان البدن، وهو يدل على ما قلناه.

والرابع: أن عند الرياضات الشديدة يحصل للنفس كمالات عظيمة، وتلوح

لها الأنوار، وتتكشف لها المغيبات، مع أنه يضعف البدن جدا، وكلما كان ضعف البدن أكمل كانت قوة النفس أكمل.

وهذه الاعتبارات العقلية إذا انضمت إلى أقوال جمهور الأنبياء والحكماء؛ أفادت الجزم ببقاء النفس.

المسأة السابعة

فى

أعداد النفوس فى البدن

قال جالينوس: النفوس ثلاث: الشهوانية ومحلها الكبد وهى أدنى المراتب، والغضبية ومحلها القلب وهى أوسطها، والناطقة ومحلها الدماغ وهى أشرفها. وقال المحققون: النفس واحدة والشهوة والغضب والإدراك صفاتها. والدليل عليه: أنه ما لم يعتقد كونه لذيذا لا يصير مشتهيا له، ومالم يعتقد كونه مؤذيا فإنه لا يغضب عليه. فوجب أن يكون الذى يشتهى ويغضب هو الذى أدرك.

المسألة الثامنة

فى

محبة النفس

اعلم: أنه لا يجب فى كل ما كان محبوبا أن يكون محبوبا لشىء آخر وإلا لدار أو تسلسل، بل لابد أن ينتهى إلى ما يكون محبوبا لذاته. فالاستقراء يدل على أن معرفة الكامل من حيث هو كامل يوجب محبته. وإذا عرفت هذا فنقول: جوهر النفس إذا عرف ذات الله تعالى وصفاته وكيفية صدور أفعاله عنه وأقسام حكمته فى تخليق العالم الأعلى والأسفل صارت تلك المعرفة موجبة للمحبة، ثم كما أن إدراك النفس أشرف الإدراكات وذات الله تعالى أشرف المدركات وجب أن تكون المحبة أكمل أنواع المحبة. والمحب إذا وصل إلى المحبوب كان مقدار لذته بمقدار محبته وبمقدار وصوله إلى ذلك المحبوب، فهذا يقتضى أن تكون النفس الناطقة إذا عرفت الله تعالى وتطهرت عن الميل إلى هذه الجسمانيات؛ فإنها بعد الموت تصل إلى لذات عالية وسعادات كاملة. والله أعلم.

المسألة التاسعة

فى

مراتب النفوس

اعلم: أن النفوس بحسب أحوال قوتها النظرية على أربعة أقسام.

فأشرفها: النفوس الموصوفة بالعلوم القدسية الإلهية.

وثانيها: التى حصلت لها اعتقادات حقة فى الإلهيات والمفارقات لا بسبب البرهان اليقينى، بل إما بالإقناعات وإما بالتقليد.

والمرتبة الثالثة: النفوس الخالية عن الاعتقادات الحقة والباطلة.

والمرتبة الرابعة: النفوس الموصوفة بالاعتقادات الباطلة.

وأما بحسب أحوال قوتها العملية فهى على أقسام ثلاثة:

أحدها: النفوس الموصوفة بالأخلاق الفاضلة.

وثانيها: النفوس الخالية عن الأخلاق الفاضلة والأخلاق الردية.

وثالثها: النفوس الموصوفة بالأخلاق الردية ورئيسها حب الجسمانيات؛ فإن النفوس بعد موت البدن يعظم شوقها إلى هذه الجسمانيات ولا يكون لها قدرة على الفوز بها ولا يكون لها إلف لعالم المفارقات. فتبقى تلك النفس كمن نقل عن مجاورة معشوقه إلى موضع ظلمانى شديد الظلمة - نعوذ بالله منها - ولما كان لا نهاية لمراتب العلوم والأخلاق فى كثرتها وقوتها وطهارتها عن أضدادها فكذلك لا نهاية لأحوال النفوس بعد الموت.

المسألة العاشرة

فى

اختلاف النفوس

الحق عندنا: أن النفوس مختلفة بحسب ماهيتها وجواهرها.

فمنها: نفوس نورانية علوية ومنها كثيفة كدرة. ولا يبعد أيضاً أن يقال فى

النفوس الناطقة: جنس تحته أنواع وتحت كل نوع أشخاص لا يخالف بعضها بعضا إلا فى العدد، وكل نوع منها فهو كالولد لروح من الأرواح السماوية ، وهذا هو الذى كان يسميه أصحاب الطلسمات بالطباع التام، وذلك الملك هو الذى يتولى إصلاح أحوال تلك النفوس تارة بالإلهامات وتارة بطريق النفث فى الروع.

ولنقتصر من مباحث النفوس الناطقة على هذا القدر والله أعلم بالصواب[1].

***

(١) تبين: أن الله تعالى لما أراد أن يخلق آدم. خلقه من تراب الأرض. ثم أمرّ على أنفه هبّة هواء. فلما استنشق الهواء، صار نَفْسا حية. ففى التوراة؛ «وجبل الرب الإله آدم ترابا من الأرض. ونفخ فى أنفه نَسَمة حياة. فصار آدم نفْسا حية» [تك٢: ٧] وهذه النفس الحية من خصائصها الإحساس باللذة والإحساس بالألم، لا أنّ الإحساس شئ ثالث زائد على الجسد والنفس - التى هى الروح - وإذا فسدت أعضاء الجسد، ومرّ عليه الهواء؛ فإنه لا يؤثر فيه. فإذاً الروح هواء يؤثر فى جسد صالح لاستقباله. وهذا يحس به المرء فإنه لو كان جالسا فى مكان، وانعدم فيه الهواء؛ فإنه يحس بالاختناق ويشعر بدنو الأجل. وليست الروح شيئا حيا عاقلا مفارقا للجسد. وفى القيامة يجمع الله العظام ويكسوها اللحم والجلد، ثم يمرّ الهواء. فتستنشق كل جسد هواء كما استنشق آدم فى البدء. وعندئذ يصير الميت حيا، كما كان فى الحياة الدنيا. وفى هذا المعنى يقول الله تعالى: ﴿ كما بدأكم تعودون﴾ - ﴿كما بدأنا أول خلق؛ نعيده﴾ وتقسيم النفوس، وبيان أنها مفارقة. كل ذلك منقول عن فلاسفة اليونان بلا بينة. ويترتب على أن الروح هبّة هواء: عدم سؤال الميت فى القبر؛ لأنه لا روح مفارقة ستحل فى الجسد. والقبر ليس فيه هواء. ولذلك اختلف علماء المسلمين فى سؤال القبر. هل هو للروح والجسد أم للروح بدون الجسد؟ أم لا سؤال فى القبر؟ على ثلاث آراء. فالجمهور على أن السؤال للروح المفارقة وللجسد. ومن أهل الحديث كابن حزم من قال بأنه للروح فقط. ومن العلماء من استدل بقوله تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت، وإنما توفون أجوركم يوم القيامة﴾ على نفى العذاب فى القبر. وفى الأحاديث النبوية أحاديث تثبت عذاب القبر، وأحاديث تنفيه. وهذا قد ذكره الإمام ابن كثير فى تفسير سورة غافر. والإمام ابن قيم الجوزية فى كتاب الروح. والإمام القرطبى فى كتاب التذكرة ، وشيخ الإسلام فخر الدين الرازى فى كتاب الأرواح العالية والسافلة. وهو الجزء السابع من كتاب المطالب العالية من العلم الإلهى.

الباب التاسع
فى
أحوال القيامة

وفيه مسائل:

المسألة الأولى
فى
إعادة المعدوم

إعادة المعدوم عندنا: جائزة خلافا لجمهور الفلاسفة والكرامية وطائفة من المعتزلة.

لنا: أن تلك الماهيات كانت قابلة للوجود. وذلك القبول من لوازم تلك الماهية فوجب أن يبقى ذلك القبول ببقاء تلك الماهية.

فإن قالوا: إن ذلك الشخص لما عدم امتنع أن يحكم عليه حال عدمه بشىء من الأحكام فامتنع الحكم عليه بهذه القابلية.

نقول: إن الحكم عليه بامتناع الحكم عليه؛ حكم عليه بهذا الامتناع، فلو لم يكن حال عدمه قابلا لهذا الحكم؛ لكان هذا الحكم باطلا، وإن كان قابلا للحكم، فحينئذ يسقط هذا السؤال.

المسألة الثانية
فى
قبول الأجسام للعدم

الأجسام قابلة للعدم؛ لأنا قد دللنا على أن العالم محدث والمحدث ما يصح عليه العدم، وتلك الصحة من لوازم الماهيات وإلا لزم التسلسل فى صحة تلك الصحة فوجب بقاء تلك الماهية. فثبت أنها قابلة للعدم.

المسألة الثالثة

فى

إمكان حشر الأجساد

القول بحشر الأجساد حق. والدليل عليه: أن عود ذلك البدن فى نفسه؛ ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات، عالم بكل المعلومات، فكان القول بالحشر ممكنا. فهذه مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: قولنا إن عود ذلك البدن فى نفسه ممكن والدليل عليه:

أن إعادة المعدوم إما أن تكون ممكنة أوْ لا تكون ممكنة، فإن كانت ممكنة؛ فالمقصود حاصل، وإن لم تكن ممكنة فنقول. الدليل العقلى دل على أن الأجسام تقبل العدم، ولم يدل على أنها تعدم. لا محالة. ولما ثبت بالنقل المتواتر من دين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أن القول بحشر الأجساد حق، وثبت: أن الأجسام لو عدمت؛ لامتنع إعادتها؛ كان ذلك دليلا قاطعا على أنه تعالى لايعدم الأجساد بل يبقيها بأعيانها، وإذا كانت باقية بأعيانها ، فهى قابلة للحياة والعقل والقدرة؛ فحينئذ يصح أن عودة ذلك البدن بعينه ممكن.

وأما المقدمة الثانية: وهى قولنا: إنه تعالى قادر على كل الممكنات. فقد دللنا على صحتها.

وأما المقدمة الثالثة: وهى قولنا: إن الله تعالى عالم بجميع الجزئيات. فالفائدة فيها: أن يكون الله تعالى قادرا على تمييز أجزاء بدن هذا الإنسان عن أجزاء ذلك الإنسان الآخر.

وإذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث، فقد ثبت أن حشر الأجساد ممكن، وإذا ثبت الإمكان، نقول: إن الأنبياء عليهم السلام أخبروا عن وقوعه، والصادق إذا أخبر عن وقوع شىء ممكن الوقوع؛ وجب القطع بصحته فوجب القطع بصحة الحشر والنشر.

احتجوا على إنكاره بأن قالوا: إذا قتل إنسان واغتذى به إنسان آخر. فتلك الأجزاء إن ردت إلى بدن هذا؛ فقد ضاع ذلك وبالعكس، وعلى التقديرين؛ فقد بطل القول بالحشر والنشر.

والجواب عنه: أما على قولنا إن الإنسان جوهر نورانى مشرق فى داخل

البدن، فكل الإشكالات زائلة. وأما على ظاهر قول المتكلمين، فهو أن الإنسان فيه أجزاء أصلية وأجزاء فضلية، والمعتبر إعادة الأجزاء الأصلية لهذا الإنسان، ثم إن الأجزاء فى هذا الإنسان أجزاء فاضلة لغيره، فزال هذا السؤال.

والمذهب الذى اخترناه قريب من هذا.

المسألة الرابعة

فى

أن ثواب القبر وعذابه حق

لأنا بينا: أن الإنسان جوهر لطيف نورانى ساكن فى هذا البدن، فبعد خراب هذا البدن. إن كان كاملا في قوة العلم والعمل، كان فى الغبطة والسعادة وإن كان ناقصا فيهما ، كان فى البلاء والعذاب، ثم القرآن الكريم يدل عليه:

أما فى حق السعداء: فقوله تعالى: ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله﴾ وأما فى حق الأشقياء فقوله تعالى: ﴿النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ﴾ وقوله تعالى: ﴿أغرقوا

---

(١) الحياة من الموت إلى قيام القيامة تسمى بحياة البرزخ. وقد اختلف علماء المسلمين فى الحياة فى القبر. هل هى بالروح والجسد معا، أم بالروح فقط، أم لا حياة فى القبر. واستدل القائلون بنفى النعيم أو العذاب فى القبر بآيات قرآنية وأحاديث نبوية منها: ﴿ كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة﴾ ولم يقل يوم القبر. ومنها ﴿قالوا: ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا﴾ وحياة المرء فى الدنيا هى الأولى. والثانية هى الحياة فى الآخرة. وموت المرء ودخوله فى القبر هو الموت الثانى له. ومن قبل ولادته كان في حالة العدم. والعدم موت أول. فلو قيل بعذاب فى القبر أو بنعيم. والمعذب أو المنعم لابد أن يكون حيا. يلزم ثلاث حياتات وثلاث موتات وهذا يكذب القرآن فى أنهما اثنتان. وتصديق القرآن أحق من القول بنعيم أو بعذاب. وقد روى ابن كثير رحمه الله فى تفسيره فى سورة غافر عن أهل الحديث ما يدل على تشككهم فى حياة البرزخ ومما رواه: أن النبى أنكر عذاب القبر.

والقائلون بأن النعيم أو العذاب للروح بدون الجسد هم يعتقدون أن الروح جسم مادى منفصل عن بدن المرء، وبعضهم يعتقد أن الروح روح مجرد عن الجسمية. وقد بينا فى كتابنا حياة القبور: أن الروح هبّة هواء فى جسد المرء. وليست جسما ماديا، ولا روحا مجردا.

وبينا: أن اليهود لا يعترفون بحياة البرزخ وإنما يعترفون بيوم القيامة.

وبينا: أن كلمة ﴿النار﴾ فى آية آل فرعون. هى على المجاز وليست على الحقيقة.

بمعنى الآلام التى لحقتهم فى حياة موسى عليه السلام والتى ستلحقهم إلى يوم القيامة؛ لإهمالهم الشريعة.

فقد أرسل الله عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم. وكل هذا آلام شبيهة بآلام النار الحقيقية وكلمة ﴿النار﴾ كلمة متشابهة وهى إذا ردت إلى المحكم لم تكن نصا فى عذاب القبر هكذا: =

فأدخلوا نارا﴾ [1]

المسألة الخامسة

فى

أن الجنة والنار مخلوقتان

أما الجنة: فلقوله تعالى فى صفتها: ﴿أعدت للمتقين﴾

وأما النـار: فلقولـه تعالى فـى صفتها: ﴿فـاتقوا النـار التى وقودهـا الناس والحجارة أعدت للكافرين﴾ وقوله تعالى: ﴿واتقوا النار التى أعدت للكافرين﴾

واحتجوا على أنهـا غير مخلوقة: بأنها لو كانـت مخلوقة الآن لوجب أن لا ينقـطع نعيمهـا؛ لقوله تعـالى: ﴿أكلها دائـم﴾ ويجب عدمها يـوم القيامة لـقوله تعالى: ﴿كل شئ هالك إلا وجهه﴾

قلنا: يحـمل قوله تعالى ﴿أكلها دائـم﴾ على ما يحصل بعد دخـول المكلفين الجنة، أو يدخل التخصيص فى عموم قوله: ﴿كل شىء هالك إلا وجهه﴾

المسألة السادسة

فى

خراب السموات والأرض

يجب الإيمان بأن الله تعالى يخرب السموات والأرض. والدليل عليه: أنا بينا

١- ﴿وإنما توفون أجوركم يوم القيامة﴾ نص محكم.

٢ ـ ﴿النار يعرضون عليها ﴾ نص متشابه يحتمل النار الحقيقية ذات اللهب والدخان ، فى القبر. ويحتمل الكناية عن الآلام التى حصلوا عليها، ويحصلون عـليها بسبب خطاياهم، علي طول الزمان. لأن الفعل المضارع ﴿يعرضـون﴾ يدل على التجدد والحدوث والاستمـرار. والمتفق مع المحكم: هو المعنـى الكنائى. فيكون هو مراد الله تعالى.

وقوله تعالى عن الشهداء: إنهم ﴿أحياء عند ربهم يرزقون﴾ يدل على أن المدة من الموت إلى القيامة. هى مدة فى نظر الناس، وهى ليست مدة فى نظر الله؛ لأنه من بعد الموت لا يحس الميت بشيء. فالمدة منتفية عنه انتفـاء تاما. كأنه نائم وقد استيـقظ. وفى هذا المعنى يقول تـعالى: ﴿كأنهم يوم يرونها لـم يلبثوا الا عشية أو ضحاهـا﴾على أحد الرأيين ﴿ويوم تقوم السـاعة يقسم المجرمون ما لبثوا غيـر ساعة﴾ على أحد الرأيين. وهما ساعة هلاك اليهود فى زمان عمر. أو سـاعة القيامة من الأموات. وحكى الله عن الكافرين ﴿قال: كم لبثتم فى الأرض عدد سنين؟ قالوا: لبثنا يـوما أو بعض يوم﴾ وهو مثل ﴿ما لبثوا غير ساعة﴾ و﴿ عشية أوضحاها﴾ كناية عن قصر المدة من الموت إلى القيامة من الأموات.

أن الأجسام كلها متماثلة؛ فكل ما يصح على بعضها؛ يصح على الباقى، وذلك يدل على أن تخربها وتغيير صفاتها؛ ممكن، والنص قد ورد به؛ فوجب الإقرار به.

المسألة السابعة

فى

الميزان والحوض والصراط

وزن الأعمال حق. ويكون المراد منه إما وزن صحائف الأعمال [1]، أو أن الله تعالى يظهر الرجحان فى كفة الميزان على وفق مقادير أعمالهم فى الخير والشر، وكذلك إنطاق الجوارح ممكن؛ لأن البنية ليست شرطا لوجود الحياة، والله تعالى قادر على كل الممكنات، وكذا القول فى الجوض والصراط.

المسألة الثامنة

فى

دوام الثواب والعقاب

ثواب أهل الجنة وعذاب أهل النار دائم. وقال أبو الهذيل: إن ذلك ينتهى إلى سكون دائم يوجب اللذة لأهل الجنة والألم لأهل النار. وقال جمهور المعتزلة

---

(1) فى القرآن الكريم: ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا﴾ وهذا يدل على أن أ ـ الإيمان ب ـ والأعمال. معا يدخلان الجنة. والإيمان بلا أعمال لا يدخل الجنة، والأعمال بلا إيمان لا تدخل الجنة. وهذا هو الحق الذي لا ريب فيه. والقرآن يدل على أن العمل الصالح شرط صحة فى دخول الجنة فمن لم يعمل العمل الصالح وهو مؤمن؛ فإنه لن يدخل الجنة. ومع وضوح دلالة القرآن فى أن العمل شرط صحة فى دخول الجنة. يقول أهل الحديث: إن العمل ليس شرط صحة وإنما هو شرط كمال يعنون بشرط الكمال: أن الإيمان يكفى فى دخول الجنة بدون عمل صالح فمن قال لا إله إلا الله ومات عليها، وهو لم يعمل عملا صالحا؛ فإن لا إله إلا الله تدخله الجنة وإن كان لم يعمل شيئا فيكون العمل عندهم ليس شرطا أساسيا فى دخول الجنة، وإنما يكون شرط كمال على معنى: أن الإيمان وحده يدخل الجنة فى درجة من درجاتها الصغيرة، ومن كان عنده عمل. فإن العمل يرقيه درجات

ويترتب على شرط الصحة: أن الله تعالي يضع الميزان بالقسط ويعطى لكل إنسان درجته فى الجنة أو دركته فى النار بحسب ما يستحقه لا بحسب الشفاعة؛ لأنه ليس عند الله محاباة. لكن عصاة المسلمين وهم فى النار؛ لهم شفاعة؛ لقوله عنهم: ﴿ لابثين فيها أحقابا﴾ وآخر مذنب يخرج من النار؛ يكون بعد سبعين ألف سنة.

وقال المؤلف: إن المعتزلة يوجبون على الله قبول توبة العبد بالعقل، لا بالنص. والمعتزلة لم يوجبوا على الله من شيء، لم يصرح الله تعالى بأنه لم يوجبه علي نفسه. وهو قد قال عن نفسه: إننى سأقبل توبة التائب فإذا تاب التائب؛ فإن الله يجب عليه أن يقبل منه التوبة؛ لأن الله هو الذي ألزم نفسه بقبولها. لا أن الناس هم الذين يوجبون عليه. فقول المعتزلة إنه يجب على الله. هو حكاية منهم عما قال الله عن نفسه. يقول تعالى: ﴿وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فأنه غفور رحيم﴾

والخوارج: إن الثواب والعقاب ينقطع [1].

ودليلنا: أن هذا الدوام أمر ممكن وإلا فيلزم الانتهاء إلى وقت ينتقل فيه الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي وهو محال، وإذا كان الدوام ممكنا وقد أخبر عنه الصادق وجب الإقرار به.

واحتجوا: بأنه تعالى إن لم يعلم كمية عدد أنفاسهم كان ذلك تجهيلا لله تعالى وإن كان عالما بكمياتها كانت الأعداد متناهية.

والجواب: أنه تعالى يعلم كل شيء كما هو في نفسه، ولما لم يكن لتلك الحوادث أعداد متناهية امتنع أن يعلم كونها متناهية.

المسألة التاسعة

في

أن العمل شرط صحة أم شرط كمال؟

العمل لا يكون علة لاستحقاق الثواب. خلافا لمعتزلة البصرة. لنا وجوه:

الأول: لو وجب على الله تعالى إعطاء الثواب. فإما أن يقدر على الترك أو لا يقدر على الترك. فإن قدر على الترك وجب أن يصير مستحقا للذم، موصوفا بالنقصان، وهو على الله تعالى محال، وإن لم يقدر على الترك فذلك قدح في كونه فاعلا قادرا مختارا.

الثاني: أن لله تعالى على العبد نعما عظيمة. وتلك النعم توجب الشكر والطاعة، ولما وقعت هذه الطاعات في مقابلة النعم السابغة؛ امتنع كونها موجبة بعد ذلك للثواب؛ لأن أداء الواجب لا يوجب شيئا آخر.

الثالث: أنا دللنا على أن فعل العبد إنما وقع لأن مجموع القدرة مع الداعي يوجبه. وهو فعل الله تعالى، وفاعل السبب فاعل للمسبب. ففعل العبد يكون فعلا لله تعالى، وفعل الله تعالى لا يوجب شيئا على الله تعالى.

---

(١) التأبيد المطلق للنعيم في الجنة أو للعذاب في النار؛ لا يقول به اليهود. وقد وبخهم الله تعالى على قولهم بالتأبيد المقيد بزمن محدود في قوله تعالى: ﴿وقالوا: لن تمسنا النار إلا أياما معدودة قل: أتخذتم عند الله عهدا؛ فلن يخلف الله عهده. أم تقولون على الله ما لا تعلمون؟﴾ ثم قال لهم وليس لجميع المسلمين: ﴿بلى من كسب سيئة، وأحاطت به خطيئته؛ فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ و﴿من﴾ للعموم، وليست للخصوص. فانقطاع الثواب والعقاب؛ لا دليل عليه.

المسألة العاشرة

فى

أن الوعيد يراد به التخفيف

من الناس من قال إن الوعيد الوارد فى الكتب الإلهية إنما جاء للتخويف فأما فعل الإيلام فذلك لا يوجد. واحتج عليه بوجوه:

الأول: أن ذلك العقاب ضرر خال عن النفع، فيكون قبيحا. أما أنه ضرر؛ فظاهر، وأما أنه خال عن النفع فلأن ذلك النفع يمتنع عوده إلى الله تعالى لكونه تعالى منزها عن المضار والمنافع، ويمتنع عوده إلى ذلك العبد المذنب، وهو معلوم بالضرورة، ويمتنع عوده إلى غيره؛ لأنه لا نفع يريد الله إيصاله إلى عبد إلا وهو قادر على فعله بدون إيصاله هذا الضرر، إلى هذا المعذب. وأيضا: فإيصال الضرر إلى حيوان لأجل أن ينتفع به حيوان آخر؛ ظلم، فثبت: أنه ضرر خال عن النفع من كل الوجوه، وهذا لا يليق بأرحم الراحمين.

الثانى: أن العبد يقول يوم القيامة: يا إله العالمين هذه الأشياء التى كلفتنى بها وعصيتك فيها إن كانت خالية عن الحكمة والغرض؛ كان التعذيب على تركها لا يليق بالرحمة، وإن كانت مشتملة على الحكمة والغرض؛ فتلك الحكمة إن عادت إليك، فأنت محتاج إلىّ، وإن كان المقصود من تكليفى بها عود منافعها إلىّ فلما تركتها؛ ما قصّرت إلا فى حق نفسى. فكيف يليق بالحكيم أن يعذب حيوانا لأجل أنه قصر فى حق نفسه؟ ويجرى هذا مجرى من يقول لعبده: حصل لنفسك هذا الدانق لتنتفع به، فإذا قصر فيه أخذه المولى وقطع أعضاءه إربا إربا لأجل أنه قصر فى تحصيل ذلك الدانق لنفسه، وهذا بخلاف المولى إذا أمر عبده فخالفه فإنه يحسن منه عقابه، وذلك لأن المولى ينتفع بذلك الفعل ويضره تركه. فلا جرم يحسن منه أن يعاقبه على ذلك الترك. وأما فى حق الله تعالى فهذا محال قطعا، فظهر الفرق.

والثالث: أن جميع أفعال العبد من موجبات أفعال الله تعالى فكيف يحسن التعذيب منه؟

المسألة الحادية عشرة

فى

عدم تعذيب المسلمين

منهم من سلَّم بحسن عذاب الكفار إلا أنه قال إن المسلمين لا يعذبون لقوله تعالى: ﴿إن الخزى اليوم والسوء على الكافرين﴾ ولقوله تعالى: ﴿إنا قد أوحى إلينا أن العذاب على من كذب وتولى﴾ ولقوله تعالى: ﴿كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير؟ قالوا: بلى قد جاءنا نذير؛ فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء إن أنتم إلا فى ضلال كبير﴾ فدلت هذه الآية على أن كل فوج يدخل النار؛ يكون مكذبا بالله وبرسوله، فمن لم يكن كذلك وجب أن لا يدخل النار.

المسألة الثانية عشرة

فى

تعذيب الفاسق

الذين سلموا: أن الفاسق من أهل الصلاة يدخل النار. اختلفوا فقال أهل السنة: إن الله تعالى يعفو عن البعض، والذين يدخلهم النار لابد أن يخرجهم منها. وقالت المعتزلة: عذاب الفاسق مؤبد.

لنا وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ وجه الاستدلال به: أن تقدير الآية أن الله لا يغفر أن يشرك به تفضلا؛ لأنه يغفر على سبيل الوجوب وهو ما إذا تاب عن الشرك، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون قوله: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ تفضلا، حتى يرجع النفى والإثبات إلى شيء واحد، ومعلوم أن غفران صاحب الصغيرة وغفران صاحب الكبيرة بعد التوبة واجب عند الخصم، فلم يبق إلا حمل الآية على غفران صاحب الكبيرة قبل التوبة. وهو المطلوب [1].

---

(1) ماذا يقول المؤلف فى المسلم المقتول عمدا بلا ذنب هل لقاتله توبة؟ هل هو مخلد فى النار؟ يقول ابن عباس وجماعة من السلف: إنه لا توبة له، وهو مخلد فى النار. وروى البخارى: أنه لا يزنى الزانى وهو مؤمن. وسلب الإيمان حال الذنب، يدل على أن فاعله على نقيضه وهو الكفر. ويقول تعالى: ﴿ثم يوم القيامة يخزيهم ويقول: أين شركائى، الذين كنتم تشاقون فيهم؟ قال الذين أوتو العلم: إن الخزى اليوم والسوء على الكافرين. الذين تتوفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم؛ فألقوا السلم: ما كنا نعمل من سوء. بلى=

والثاني: قوله تعالى: ﴿قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا﴾ وجه الاستدلال: أن قوله تعالى: ﴿يا عبادى﴾ يقتضى تخصيص هذا الخطاب بأهل الإيمان فإن عادة القرآن جارية بتخصيص لفظ العباد بالمؤمنين. وقوله: ﴿يغفر الذنوب جميعا﴾ يفيد القطع بوجود هذا الغفران. وعندنا: أن كل ذلك محمول على القطع بأن الله تعالى يخرج جميع أهل الإيمان من النار.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم﴾ أى حال ظلمهم، وذلك يدل على حصول الغفران قبل التوبة.

= إن الله عليم بما كنتم تعملون. فادخلوا أبواب جهنم خالدين فيها فلبئس مثوى المتكبرين﴾ من هم الكافرون؟ هم الظالمون. وما جزاء الظالمين؟ هو الخلود فى جهنم والخلود يدل على أن الكافرين هم اليهود. لأن عصاة المسلمين لهم مدد، ينقطع العقاب بعدها؛ لقوله :﴿ لابثين فيها أحقابا﴾ واليهودى كافر؛ لأنه لم يعمل بشريعة محمد ﷺ لا أنه يجحد وجود الله فإنه يعرفه حق المعرفة ويعرف موسى والنبيين من قبله ويقر بيوم القيامة. والشيطان يعرف الله حق المعرفة، ولكنه كافر لأنه لم يسمع كلامه. وفى القرآن أن من لم يحكم بما أنزل الله، من أهل الكتاب فإنه كافر وظالم وفاسق؛ لأن ﴿من﴾ للعموم فى أهل الكتاب.وليست للخصوص.

والذين يعملون السيئات ثم يتوبون من قبل الموت؛ فإن الله يقبل توبتهم ويبدل سيآتهم حسنات. ومما فى القرآن عن ذلك: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ أى لمن يشاء لنفسه توبة، لا لمن يشاء الله له مغفرة. وهذا المعنى هو الصحيح؛ لأنه منح حرية لعباده بمحض جوده ورحمته وترك لهم مشيئة الإيمان أو مشيئة الكفر. والتوبة لما كانت أقل فى الرتبة من مشيئة الإيمان، التى ترك أمرها للناس كانت بمشيئة العبد؛ ذلك لقوله تعالي: ﴿فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر﴾ وإذا وزن الله للعبد أعماله، وأدخله الجنة بعمله؛ فإنه يبقى فيها بقاء أبديا. أما أنه يدخل الجنة بعمله؛ فلقوله تعالى:﴿ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون﴾ وأما أنه يبقى فى الجنة بقاء دائما؛ فلقوله تعالى:﴿ أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون﴾ والإرث ملك دائم. ولذلك قال عن نعيم الجنة:﴿ أكلها دائم وظلها﴾ وقال عن اليهود أهل النار: ﴿وما هم منها بمخرجين﴾

وفى القرآن عن أهل الأعراف: أنهم قوم من أهل المسلمين يعرف بعضهم بعضا.

ويدخل بعضهم الجنة ويدخل بعضهم النار. فالذين دخلوا ينظرون وهم فيها إلى الذين هم فى النار، ويعرفونهم بسيماهم. أى بعلاماتهم المميزة لهم عن غيرهم ويقولون:﴿أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا؛ فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا؟﴾

يقول تعالى:﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا نكلف نفساً إلا وسعها. أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون ونزعنا ما فى صدورهم من غل. تجرى من تحتهم الأنهار. وقالوا: الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله.

لقد جاءت رسل ربنا بالحق ونودوا:أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار: أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا .فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً؟ قالوا: نعم. فأذن =

الرابع: هو أن المؤمن يستحق بإيمانه وسائر طاعاته؛ الثواب، ويستحق بفسقه العقاب؛ على قول الخصم، والقول بزوال استحقاق الثواب؛ باطل؛ لأنه إما أن يحصل على سبيل الموازنة، أو لا على هذا الوجه، والأول باطل لأنه يقتضي أن يؤثر كل واحد منهما في عدم الآخر، فذلك التأثير إما أن يقع معا أو على التعاقب والأول باطل؛ لأن المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر، والعلة حاصلة مع المعلول فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا، مع ذينك العدمين وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال. والثاني وهو حصول هذا التأثير على سبيل التعاقب؛ هو محال أيضا؛ لأن المغلوب لا يعود غالبا ألبتة.

وأما القول بأنه الإحباط لا مع الموازنة. فهذا يقتضي أن لا ينتفع ذلك المؤمن بإيمانه ولا بطاعته ألبتة لا في جلب نفع ولا في دفع ضرر. وإنه ظلم. فثبت بما ذكرنا أن استحقاق الثواب باق مع استحقاق العقاب، وإذا ثبت هذا وجب حصولهما، فإما أن يدخل الجنة مدة ثم ينتقل إلى النار وهو بأطل. بالاتفاق، وإما أن يدخل النار مدة ثم ينتقل إلى الجنة. وهو الحق.

واحتج الخصم بعمومات الوعيد: وهي معارضة بعمومات الوعد والترجيح لهذا الجانب: بأن المساهلة في الوعيد كرم وفي الوعد لؤم.

واحتج أيضا: بقوله تعالى: ﴿إن الأبرار لفي نعيم، وإن الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين﴾

= مؤذن بينهم:أن لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة كافرون. وبينهما حجاب. وعلى الأعراف رجال يعرفون كلاً بسيماهم ونادوا أصحاب الجنة:أن سلام عليكم. لم يدخلوها وهم يطمعون وإذا صُرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين. ونادى أصحاب الأعراف رجالاً يعرفونهم بسيماهم قالوا: ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون أهؤلاء الذين أقسمتم لا ينالهم الله برحمة؟ ادخلوا الجنة لاخوف عليكم ولا أنتم تحزنون. ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة:أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله قالوا:إن الله حرمهما على الكافرين الذين اتخذوا دينهم لهوا ولعباً وغرتهم الحياة الدنيا فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وما كانوا بآياتنا يجحدون﴾

وقال المؤلف: إن الشفاعة لأهل الكبائر من أمة محمد ﷺ وفي التوراة في سفر إشعياء: أن النبي الأمي سيشفع في المذنبين [إش ٥٣] مع علمه بقول الله تعالى:﴿ما للظالمين من حميم ولا شفيع؛ يطاع﴾ والمراد بالظالمين : اليهود خاصة. وإذا رضى الله عن إنسان لأعماله وأدخله الجنة فإن الذين رضى عنهم يقبل الشفاعة فيهم في اللقاءات والزيارات في الجنة؛ لقوله: ﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى﴾

والجواب: يجب حمل لفظ ﴿الفجار﴾ على الكامل في الفجور، وهو الكافر.

توفيقا بين هذه الآية وبين ما ذكرنا من الدلائل.

المسألة الثالثة عشرة

فى

الشفاعة

القول بشفاعة الرسول ﷺ فى حق فساق الأمة؛ حق. خلافا للمعتزلة.

لنا: قوله تعالى فى صفة الكفار: ﴿فما تنفعهم شفاعة الشافعين﴾ وتخصيصهم بهذه الحال يدل على أن حال المؤمن بخلافه، . وأيضا: قال تعالى: ﴿واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات﴾ أمر الله تعالى نبيه ﷺ أن يستغفر للمذنب منهم، فإذا أتى بهذا الاستغفار فالظاهر: أنه يجب أن يشرفه الله تعالى بالإجابة إليه، وإذا أراد ذلك وجب أن يحصل ذلك المراد. لقوله تعالى: ﴿ولسوف يعطيك ربك فترضى﴾ وأيضا قوله ﷺ: «أعددت شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى» .

واعلم: أن دلائل المعتزلة فى نفى الشفاعة يجب أن تكون عامة فى حق الأشخاص وفى حق الأوقات، وإلا فلا يفيدهم مقصودهم، ودلائلنا فى إثبات الشفاعة مخصوصة فى الأشخاص وفى الأوقات، فإنا لا نثبت الشفاعة فى حق الكل.

فثبت: أن دلائلنا خاصة، ودلائلهم عامة، والخاص مقدم على العام.

المسألة الرابعة عشرة

فى

فصل الأعمال عن الإيمان

الإيمان: عبارة عن الاعتقاد، والقول سبب لظهوره، والأعمال خارجة عن مسمى الإيمان، والدليل عليه وجوه:

الأول: أنه تعالى جعل محل الإيمان هو القلب لقوله تعالى: ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ وقال تعالى: ﴿ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم﴾ وقال

تعالى: ﴿أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان﴾ ومعلوم أن القلب محل الاعتقاد.

الثانى: أنه كلما ذكر الإيمان عطف الأعمال الصالحة عليه والعطف يوجب التغاير؛ ظاهرا.

الثالث: أنه أثبت الإيمان مع الكبائر فقال تعالى: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ وقال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى﴾ الآية؛ فسمى قاتل النفس عمدا عدوانا بالمؤمن. وقال تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله﴾ فسمى الباغى مؤمنا.

واحتج المخالف بأن قال: الأعمال مسماة بالدين. لقوله تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة﴾ وقوله: ﴿ذلك﴾ عائد إلى كل ما تقدم ذكره؛ فوجب أن تكون كلها مسمى الدين، والدين هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾، والإسلام عين الإيمان؛ لأن الإيمان لو كان غير الإسلام لما كان مقبولا لقوله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه﴾ وبالإجماع: الإيمان مقبول، فثبت أن الأعمال دين والدين الإسلام. والإسلام هو الإيمان. فوجب كون الأعمال داخلة تحت اسم الإيمان.

والجواب: يجب التوفيق بين هذه الدلائل بقدر الإمكان فنقول:

الإيمان له أصل وله ثمرات ، والأصل هو الاعتقاد وأما هذه الأعمال فقد يطلق لفظ الإيمان عليها كما يطلق اسم أصل الشىء على ثمراته.

المسألة الخامسة عشرة

فى

إخراج الفاسق عن الإيمان

القائلون بأن الأعمال داخلة تحت اسم الإيمان اختلفوا:

فقال الشافعى رضى الله عنه: الفاسق لا يخرج عن الإيمان. وهذا فى غاية الصعوبة؛ لأنه لو كان الإيمان اسما لمجموع أمور فعند فوات بعضها فقد فات ذلك المجموع فوجب أن لا يبقى الإيمان.

وأما المعتزلة والخوارج فقد طردوا القياس وقالوا: الفاسق يخرج عن الإيمان. ثم اختلف القائلون بهذا

فقالت المعتزلة: إنه يخرج عن الإيمان ولا يدخل فى الكفر وهو منزلة بين المنزلتين.

وقالت الخوارج: إنه يدخل فى الكفر، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ وهو فى غاية البعد.

المسألة السادسة عشرة

فى

الإيمان بالمشيئة

كان عبد الله بن مسعود رضى الله عنه يقول: أنا مؤمن إن شاء الله. وتبعه جمع من عظماء الصحابة والتابعين رضى الله عنهم وهو قول الشافعى رضى الله عنه وأنكره أبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله تعالى.

قالت الشافعية: لنا وجوه:

الأول: أنا لا نحمل هذا على الشك فى الإيمان بل على التبرك كقول الله تعالى: ﴿لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين﴾ وليس المراد منه الشك؛ لأنه على الله تعالى محال بل لأجل التبرك والتعظيم.

والثانى: أن يحمل على الشك لكن لا فى الحال بل فى العاقبة؛ لأن الإيمان المنتفع به هو الباقى عند الموت، وكل أحد يشك فى ذلك. فنسأل الله تعالى إبقاءنا على تلك الحالة.

والثالث: أن الإيمان لما كان عند الشافعى هو مجموع الأمور الثلاثة وهى القول والعمل والاعتقاد، وكان حصول الشك فى العمل يقتضى حصول الشك فى أحد أجزاء هذه الماهية. فيصح الشك فى حصول الإيمان.

وأما عند أبى حنيفة رضى الله عنه، فلما كان الإيمان عبارة عن الاعتقاد المجرد لم يكن الشك فى العمل موجبا لوقوع الشك فى الإيمان، فظهر أنه ليس بين الإمامين رضى الله عنهما مخالفة فى المعنى.

المسألة السابعة عشرة

فى

التوبة

اعلم: أن الإنسان إذا صدر منه فعل أو ترك فإنه يحصل أولا فى قلبه اعتقاد أنه نافع أو ضار ثم يتولد من اعتقاد كونه نافعا ميل إلى التحصيل ومن اعتقاد كونه ضارا ميل إلى الترك ثم تصير القدرة مع ذلك الميل موجبة إما للفعل أو للترك. إذا ثبت ذلك فالتوبة كذلك، فإن الرجل إذا اعتقد أن فعل المعصية يوجب الضرر العظيم؛ ترتب على حصول هذا الاعتقاد نفرة عنه، ثم إن تلك النفرة مقتضى ثلاثة أمور:

فأولها: الندم بالنسبة إلى ما صدر عنه فى الماضى.

الثانى: تركه بالنسبة إلى الحال.

الثالث: العزم على الترك بالنسبة إلى المستقبل.

فهذا هو الكلام فى حقيقة التوبة.

المسألة الثامنة عشرة

فى

أن التوبة واجبة على العبد

لقوله تعالى: ﴿توبوا إلى الله توبة نصوحا﴾ وهى مقبولة قطعا؛ لقوله تعالى. ﴿وهو الذى يقبل التوبة عن عباده﴾

وقالت المعتزلة: يجب قبولها على الله تعالى عقلا.

وقال أهل السنة: لا يجب على الله شىء ألبتة

وقالت الفلاسفة: المعصية إنما توجب العذاب من حيث إن حب الجسمانيات إذا بقى فى النفس بعد مفارقة البدن، ولا يمكنها الوصول إلى المحبوب؛ فحينئذ يعظم البلاء، فالتوبة عبارة عن اطلاع النفس على قبح هذه الجسمانيات، وإذا حصل هذا الاعتقاد زال الحب وحصلت النفرة، فبعد الموت لا يحصل العذاب

بسبب العجز عن الوصول إليها.

المسألة التاسعة عشرة
فى
التوبة مع الإصرار على المعاصى

قال الأكثرون: التوبة عن بعض المعاصى مع الإصرار على البعض؛ صحيحة وقال أبو هاشم: إنها لا تصح.

حجة الأولين: أن اليهودى إذا غصب حبة ثم تاب عن اليهودية مع الإصرار على غصب تلك الحبة؛ أجمعوا على أن تلك التوبة صحيحة.

وحجة أبى هاشم: أنه لو تاب عن ذلك القبيح لمجرد قبحه، وجب أن يتوب عن جميع القبائح، وإن تاب عنه لا لمجرد قبحه بل لغرض آخر لم تصح توبته.

والجواب: لم لا يجوز أن يتوب عن ذلك القبيح؛ لكونه ذلك القبيح، كما أن الإنسان قد يشتهى طعاما لا لعموم كونه طعاما بل لكونه ذلك الطعام. والله أعلم.

المسألة العشرون
فى
عدم تكفير المسلم

المختار عندنا: أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة إلا بدليل منفصل. ويدل عليه: النص والمعقول.

أما النص: فقوله ﷺ: «من صلى صلاتنا وأكل ذبيحتنا واستقبل قبلتنا فذلك المسلم الذى له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا الله فى ذمته»

وأما المعقول: فهو أن العلم بهذه المسائل لو كان شرطا لصحة الإيمان لكان يجب أن لا يحكم النبى ﷺ بإيمان أحد إلا بعد أن يسأله عنها، ولما لم يكن كذلك بل كان يحكم بإيمانهم من غير أن يسألهم عن هذه المسائل؛ علمنا أن الإسلام لا يتوقف عليها، بل الأقرب أن المجسمة كفار؛ لأنهم اعتقدوا أن كل مالا يكون متحيزا ولا فى جهة؛ فليس بموجود، ونحن نعتقد أن كل متحيز فهو محدث. وخالقه موجود ليس بمتحيز ولا فى جهة. فالمجسمة نفوا ذات الشىء الذى هو الإله؛ فيلزمهم الكفر.



الباب العاشر
فى
الإمامة

وفيه مسائل:

المسألة الأولى
فى
نصب الإمام

نصب الإمام إما أن يقال: إنه واجب على العباد، أو على الله تعالى، أو لا يجب أصلا.

أما الذين قالوا إنه يجب نصبه على العباد ففريقان:

الأول: الذين قالوا: العقل لا يدل على هذا الوجوب، وإنما الذى يدل عليه السمع، وهذا قول أهل السنة، وقول أكثر المعتزلة والزيدية.

والثانى: الذين قالوا إن العقل يدل على أنه يجب علينا نصب الإمام. وهو قول الجاحظ وأبى الحسين البصرى.

وأما الذين قالوا: إنه يجب على الله تعالى نصب الإمام. فهم فريقان:

الأول: الشيعة الذين قالوا: إنه يجب على الله تعالى نصب الإمام؛ ليعلمنا معرفة الله سبحانه وتعالى ومعرفة سائر المطالب.

والثانى: قول الاثنا عشرية الذين قالوا: يجب على الله تعالى نصبه ليكون لطفاً لنا فى فعل الواجبات العقلية، وفى ترك القبائح العقلية، وليكون أيضا حافظا للشريعة ومبينا لها.

وأما الذين قالوا لا يجب. فهم ثلاثة طوائف:

منهم من قال: إنه يجب نصبه فى وقت السلامة، أما فى وقت الحرب والاضطراب فلا يجب؛ لأنه ربما صار نصبه سببا لزيادة الشر.

ومنهم من عكس الأمر.

ومنهم من قال لا يجب فى شىء من الأوقات.

لنا: أن نصب الإمام يقتضى دفع ضرر لا يندفع إلا به؛ فيكون واجبا.

بيان الأول: أن العلم الضرورى حاصل بأنه إذا حصل فى البلد رئيس قاهر ضابط؛ فإن حال البلد يكون أقرب إلى الصلاح مما إذا لم يوجد هذا الرئيس.

وبيان الثانى: أن دفع الضرر عن النفس لما كان واجبا. فما لا يندفع هذا الضرر إلا به وجب أن يكون واجبا.

فإن قالوا: لعل القوم يستنكفون عن متابعة ذلك الرئيس فيزداد ذلك الشر.

قلنا: هذا وإن كان محتملا إلا أنه نادر والغالب ما ذكرناه والغالب راجح على النادر.

المسألة الثانية
فى
أدلة الشيعة على وجوب نصب الإمام

احتج الشريف المرتضى بعين هذا الدليل فى وجوب نصب الإمام على الله تعالى. فقلنا: إنه ضعيف. وذلك لأنكم إذا ذكرتم اشتماله على هذا الوجه من المنفعة فإنه لا يبعد أيضا اشتماله على وجه من وجوه القبح، وبهذا التقدير فإنه يقبح من الله تعالى نصبه. فإن قال: فهذا أيضا وارد عليكم.

قلنا: الفرق بين الدليلين: أنا لما أوجبنا نصب الإمام على أنفسنا؛ كفى ظن كونه مصلحة فى وجوب نصبه علينا؛ لأن الظن فى حقنا يقوم مقام العلم فى وجوب العمل، وإذا علمنا اشتمال نصب الإمام على هذا الوجه من المصلحة ولم نعرف فيه مفسدة؛ حصل ظن كونه مصلحة فيصير هذا الظن سببا للوجوب فى حقنا.

أما أنتم فتوجبون نصب الإمام على الله تعالى، فما لم تقيموا البرهان القاطع على خلوه عن جميع المفاسد لا يمكنكم إيجابه على الله تعالى؛ لأن الظن لا يقوم مقام العلم فى حق الله سبحانه وتعالى فظهر الفرق. والله أعلم

المسألة الثالثة

فى

عصمة الإمام

قالت الاثنا عشرية والشيعة: وجوب العصمة شرط لصحة الإمامة. وقال الباقون: ليس كذلك.

لنا: أن الدليل دل على صحة إمامة أبى بكر رضى الله عنه مع أنه ما كان واجب العصمة.

واحتج المخالف: بأن افتقار الرعية إلى الإمام إنما كان لأجل أن جواز فعل القبيح عليهم اقتضى احتياجهم إلى الإمام. فلو حصلت هذه الجهة فى حق الإمام لزم افتقاره إلى إمام آخر فيلزم إما الدور وإما التسلسل.

والجواب: أنا بينا لكم أن دليلكم في وجوب نصب الإمام على الله تعالى دليل باطل. والله أعلم.

المسألة الرابعة

فى

دليل جواز إثبات الإمامة

أجمعت الأمة على أنه يجوز إثبات الإمامة بالنص.

وهل يجوز بالاختيار أم لا؟

قال أهل السنة والمعتزلة: يجوز. وقالت الاثنا عشرية: لا يجوز إلا بالنص وقالت الزيدية: يجوز بالنص ويجوز أيضا بسبب الدعوة والخروج مع حصول الأهلية.

لنا: أن الدليل دل على إمامة أبى بكر رضى الله عنه وما كان لتلك الإمامة سبب إلا البيعة إذ لو كان منصوصا عليه لكان توقيفه الأمر على البيعة خطأ عظيما يقدح فى إمامته وذلك باطل؛ فوجب كون البيعة طريقا صحيحا.

احتج المخالف: بأنه يجب أن يكون واجب العصمة. ولا سبيل إلى معرفته إلا بالنص.

والجواب: أنا بينا أن وجوب العصمة باطل.

المسألة الخامسة

فى

النص الجلىّ على الإمام

قالت الاثنا عشرية: إن النبى ﷺ نص على إمامة على رضى الله تعالى عنه نصا جليا لا يقبل التأويل ألبتة. وقال الباقون: لم يوجد هذا النص.

لنا وجهان[1]:

الأول: أن النص على هذه الخلافة واقعة عظيمة والوقائع العظيمة يجب اشتهارها جدا فلو حصلت هذه الشهرة لعرفها المخالف والموافق. وحيث لم يصل خبر هذا النص إلى أحد من الفقهاء والمحدثين علمنا أنه كذب.

الثاني: لو حصل هذا النص لكان إما أن يقال إن النبى ﷺ أوصله إلى أهل التواتر، أو ما أوصله إليهم.

والأول باطل؛ لأن طالبى الإمامة لأنفسهم كانوا فى غاية القلة، أما الباقون فما كانوا طالبين للإمامة لأنفسهم وكانوا في غاية التعظيم لرسول الله ﷺ وكانوا يعتقدون أن مخالفته توجب العذاب الأليم والإنسان لا يلتزم العقاب العظيم من غير غرض؛ لا سيما وقد حصلت هناك أسباب أخر توجب نصرة على رضى الله عنه:

أحدها: أن عليا كان فى غاية الشجاعة وأبو بكر رضى الله عنه كان فى غاية الضعف. هذا مذهب الروافض.

وثانيها: أن اتباع على كانوا فى غاية الجلالة فإن فاطمة والحسن والحسين والعباس رضى الله عنهم كانوا معه. وأبو سفيان شيخ بنى أمية كان فى غاية البغض لأبى بكر رضى الله عنهما وجاء وبالغ فى حمل على رضى الله عنه على طلب الإمامة ومن انتزاعها من يد أبى بكر رضى الله عنه والزبير رضى الله عنه مع شجاعته سل السيف على أبى بكر رضى الله عنهما.

وثالثها: أن الأنصار رضى الله عنهم طلبوا الإمامة لأنفسهم؛ فمنعهم أبو بكر فلو كان هذا النص موجودا لقالوا له يا أبا بكر إنا أردنا أن نأخذها لأنفسنا بالظلم

---

(١) فى الأصل: وجوه.

والغصب فكما منعتنا عنها فنحن أيضا نمنعك من هذا الغصب والظلم ونرد الحق إلى أهله وهو على رضى الله عنه؛ فإن الخصم متى وجد مثل هذه الحجة القاهرة امتنع سكوته عنها، فلو كان النص على على موجودا لامتنع فى العرف سكوت الأنصار عن ذكره، ولامتنع إعراضهم عن نصرة على رضى الله عنه، فثبت أن كل هذه الأسباب موجبة لقوة أمر على بتقدير أن يكون النص موجودا. فلما لم يوجد ذلك علمنا أنه لا أصل لهذا النص.

وأما القسم الثانى وهو أن يقال: إنه عليه الصلاة والسلام ما أوصل ذلك النص إلى أهل التواتر بل إلى أهل الآحاد فهو بعيد لوجوه:

الأول: أن قول الاحاد لا يكون حجة البتة. لا سميا وعندهم أن خبر الواحد ليس بحجة فى العمليات.

الثانى: أن هذا يجرى مجرى خيانة الرسول ﷺ فى مثل هذا الأمر العظيم فثبت أن قولهم باطل.

والحجة الثالثة: أن عليا رضى الله عنه ذكر جملة النصوص الخفية ولم ينقل عنه أنه ذكر هذا النص الجلى فى محفل من المحافل ولو كان موجودا لكان ذكره أولى من ذكر النصوص الخفية واحتجوا بأن الشيعة على كثرتهم وتفرقهم فى المشرق والمغرب ينقلون هذا الخبر.

والجواب: أن من المشهور أن واضع هذا الخبر هو ابن الراوندى ثم إن الروافض الشيعة لشدة شغفهم بهذا الأمر سعوا فى تشهيره.

المسألة السادسة
فى
أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ
أبو بكر رضى الله عنه

ويدل عليه القرآن والخبر والإجماع:

أما القرآن فآيات[1]:

إحداها: قوله تعالى: ﴿قل للمخلفين من الاعراب: ستدعون إلى قوم أولى

(١)دفاع المؤلف هو على أسباب النزول.

بأس شديد﴾ إلى آخر الآية. فنقول: هذا الداعى إما أن يكون رسول الله ﷺ أو أحد الثلاثة الذين جاءوا بعده وهم أبو بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم، أو يكون الداعى هو على رضى الله عنه، أو الذين جاءوا بعد على. لا يجوز أن يكون الداعى هو النبى ﷺ بدليل قوله تعالى: ﴿سيقول المخلفون إذا انطلقتم إلى مغانم لتأخذوها: ذرونا نتبعكم. يريدون أن يبدلوا كلام الله. قل: لن تتبعونا. كذلكم قال الله من قبل﴾ ولو كان الداعى لهم الرسول ﷺ ثم إنه منعهم عن متابعته؛ لزم التناقض. وهو باطل.

ولا يجوز أن يكون المراد هو على رضى الله عنه لقوله تعالى: ﴿تقاتلونهم أويسلمون﴾ دلت هذه الآية على المقصود من هذه المقاتلة تحصيل الإسلام وحروب على رضى الله عنه ما كان المقصود منها تحصيل الإسلام، بدليل أنا بينا أن الإسلام عبارة عن الإقرار الدال على الاعتقاد ظاهرا، وقد كان هذا حاصلا فيهم، ولا يجوز أن يكون المراد من جاء بعد على لأنهم عندنا على الخطأ وعند الشيعة على الكفر، ولما بطلت الأقسام ثبت أن المراد منه أحد أولئك الثلاثة أعنى أبا بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم، ثم إنه تعالى أوجب طاعته حيث قال: ﴿ فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما﴾ وإذا وجبت طاعة واحد من هؤلاء الثلاثة وجبت طاعة الكل؛ لأنه لا قائل بالفرق.

فهذه الآية تدل على وجوب إمامة هؤلاء الثلاثة.

والحجة الثانية من القرآن: قوله تعالى: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا﴾ وجه الاستدلال: قوله تعالى ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم﴾ هذا خطاب مشافهة لجماعة من الحاضرين فى زمن حياة الرسول ﷺ بإيصال الخلافة إليهم، ولا يمكن حمله على على والحسن والحسين رضى الله عنهم؛ لأنهم عند الشيعة ما كانوا متمكنين من إظهار دينهم، وما زال الخوف عنهم، بل كانوا أبدا فى التَّقية والخوف، فوجب حمل الآية على أبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم؛ لأن هؤلاء الأربعة كانوا عندنا متمكنين من إظهار دينهم، وكان الخوف عنهم زائلا.

والحجة الثالثة من القرآن: قوله تعالى: ﴿وسيجنبها الأتقى الذى يؤتى ماله يتزكى﴾ فنقول: هذا ﴿الأتقى﴾ يجب أن يكون من أفضل الخلق بعد الرسول ﷺ لقوله تعالى: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ وأجمعت الأمة على أن الأفضل إما أبو بكر وإما على رضى الله عنهما، ولا يمكن حمل هذه الآية على على لأنه تعالى قال فى صفة هذا ﴿الأتقى﴾: ﴿وما لأحد عنده من نعمة تجزى﴾ وعلى رضى الله عنه ما كان كذلك، لأن النبى ﷺ رباه من أول صغره إلى آخر عمره وتلك النعمة توجب المجازاة.

أما أبو بكر رضى الله عنه فقد كان لرسول الله ﷺ فى حقه نعمة الإرشاد إلى الدين إلا أن هذه النعمة لا تجزى ألبتة، ولما ثبت أن هذا ﴿الأتقى﴾ إما أبو بكر وإما على وثبت أنه لا يمكن حمله على على؛ وجب حمله على أبى بكر رضى الله عنهما، ثم إنه تعالى وصفه بقوله: ﴿إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى ولسوف يرضى﴾ وسوف للاستقبال فهذه الآية تدل على أن أبا بكر؛ أفضل الخلق بعد رسول الله ﷺ فى زمن رسول الله ﷺ، ويدل قوله ﴿ولسوف يرضى﴾ على أنه تكون تلك الصفة باقية فى أبى بكر رضى الله عنه إلى الزمان المستقبل ولو كان مبطلا فى الإمامة لما كان أفضل الخلق، ولما دلت الآية على الأفضلية؛ وجب القطع بصحة إمامته.

وأما الأخبار: فكثيرة

أحدها: قوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر» أوجب الاقتداء بهما فى الفتوى، ومن جملة ما أفتيا به كونهما إمامين فوجب الاقتداء بهما فى هذه الفتوى وذلك يوجب إمامتهما.

وثانيها: قوله ﷺ: «الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا» وذلك تنصيص على أنهم كانوا من الخلفاء المحقين لا من الملوك الظالمين.

وثالثها: قوله ﷺ: فى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما: «هما سيدا كهول أهل الجنة» ولو كانا غاصبين للإمامة لما كان هذا الحكم لائقا بهما.

وكذلك الخبر الدال على بشارة العشرة المبشرة؛ يدل على صحة إمامة الثلاثة.

وأما الإجماع: فمن وجوه:

أحدها: أن الناس أجمعوا على أن الإمام بعد رسول الله ﷺ إما أبو بكر

وإما العباس وإما على رضى الله عنهم، ثم رأينا أن العباس وعليا ما نازعا أبا بكر فى الإمامة. فترك هذه المنازعة أما أن يكون لعجزهما عن المنازعة أو مع القدرة عليها والأول باطل لما بينا أن أسباب القدرة كانت مجتمعة فى على رضى الله عنه ومفقودة فى حق أبى بكر رضى الله عنه فثبت أنهما تركا المنازعة مع القدرة عليها فإن كانت الإمامة حقا لهما؛ كان ترك المنازعة مع القدرة خطأ وذلك يوجب القدح فى إمامتيهما، وإن كانت الإمامة ليست حقا لهما وجب أن تكون حقا لأبى بكر رضى الله عنه وإلا لبطل الإجماع على أن أحد هؤلاء الثلاثة هو الإمام.

الثانى: لو كانت الإمامة حقا لعلى رضى الله عنه بسبب النص الجلى مع أن الأمة دفعوه عنها لكانت هذه الأمة شر أمة أخرجت للناس، لكن هذا اللازم باطل، لقوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾

فإن قالوا قوله: و ﴿كنتم خير أمة أُخرجت للناس﴾ يدل على أنهم كانوا وما بقوا على هذه الصفة قلنا: نحمله على كان التامة، ويدل عليه: أنه تعالى قال فى عقبه: ﴿تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾ فلو كان قوله ﴿كنتم﴾ يفيد أنهم كانوا كذلك، ثم لم يبقوا عليه، لكان قوله: ﴿تأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾ مناقضا له، ولو حملناه على كان الناقصة، كان المعنى كنتم كذلك فى علم الله، أو فى اللوح المحفوظ.

الثالث: ثبت بالأحاديث الصحيحة أنه ﷺ استخلفه فى مرض موته فى الصلاة. فنقول: حصلت تلك الخلافة وما عزله عنها. فوجب بقاء تلك الخلافة عليه، وإذا ثبت وجوب كونه إماما فى الصلاة، ثبت وجوب كونه إماما فى سائر الأشياء؛ لأنه لا قائل بالفرق.

واحتج المخالف بوجوه:

أحدها: قوله تعالى: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾الآية. فهذه الآية تدل على إمامة شخص بعينه، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون ذلك الإمام عليا رضى الله عنه.

بيان الأول: أن الوليّ إما الناصر وإما المتصرِّف. ويجب قصره عليهما؛ تقليلا للاشتراك والمجاز، ولا يجوز حمله على الناصر؛ لأن النصرة عامة لقوله تعالى: ﴿والمؤمنين والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ والولاية المذكورة فى الآية خاصة ببعض المؤمنين؛ لأن كلمة ﴿إنما﴾ تفيد الحصر، وإذا بطل حمل الولى على الناصر وجب حمله على المتصرف فى جميع الأمة المخاطبين بقوله تعالى: ﴿إنما وليكم الله ورسوله﴾ ولا معنى للإمامة إلا المتصرف فى جميع الأمة، فثبتت دلالة هذه الآية على إمامة شخص معين، وكل من قال بها، قال إنه عليّ ابن أبى طالب رضى الله عنه؛ لأن أحدا من الأمة لم يقل إن هذه الآية تدل على إمامة أبى بكر والعباس رضى الله عنهما.

الثانى: أنه ﷺ قال: «ألست أوْلى بكم من أنفسكم؟» قالوا: نعم. قال: «فمن كنت مولاه فعلي مولاه» وجه الاستدلال: أنه صرح بلفظه أوْلى، ثم ذكر عقيبها المولى وهو لفظ يحتمل الأشياء، وذكر الأوْلى يصلح تفسيرا فوجب حمله عليه دفعا للإجمال، وحينئذ يصير تقديره: من كنت أوْلى به فى الحكم والقضية من نفسه كان على أولى به فى ذلك؛ ولا معنى للإمام إلاّ من يكون أوْلى من غيره فى قبول حكمه وقضائه.

الثالث: قوله ﷺ لعلى رضى الله عنه: «أنت منى بمنزلة هارون من موسى» ومن جملة منازل هارون من موسى: كونه بحيث لو بقى بعد موسى، كان خليفة له. فوجب أن يثبت لعلى أنه لو بقى بعد محمد ﷺ لكان خليفة له وقد بقى بعده؛ فوجب أن يكون خليفة له.

والجواب عن الكل: أنه يجب حملها على تعظيم حال على رضى الله عنه فى الدين وعلى علوّ منصبه، ولا تحمل على الإمامة، توفيقا بينها وبين الدلائل التى ذكرناها ثَمّ.

وإن قولنا أوْلى لوجوه:

أحدها: أنا بهذا الطريق نصون الأمة عن الكفر والفسق.

والثانى: أن الأخبار الواردة فضل أبى بكر وعمر رضى الله عنهما بلغت مبلغ التواتر. وبالوجه الذى ذكرناه، يبقى الكل حقا صحيحا.

والثالث: أنه تعالى نص على تعظيم المهاجرين والأنصار فى القرآن. وبالطريق

الذى ذكرناه، يبقى الكل صحيحا حقا.

المسألة السابعة

فى

أن أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ

أبو بكر الصديق رضى الله عنه

وقالت الشيعة وكثير من المعتزلة: هو على، وهؤلاء جوّزوا إمامة المفضول مع وجود الفاضل، وحجّتهم: أن قيام علىّ بالجهاد كان أكثر من قيام أبى بكر، فوجب أن يكون علىّ أفضل منه . لقوله تعالى: ﴿وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما﴾

وأجاب أهل السنة عنه: بأن الجهاد على قسمين: جهاد بالدعوة إلى الدين، وجهاد بالسيف، ومعلوم: أن أبا بكر رضى الله عنه جاهد فى الدين فى أول الإسلام بدعوة الناس إلى الدين، وبقوله أسلم عثمان وطلحة والزبير وسعد وسعيد وأبو عبيدة بن الجراح رضى الله عنهم أجمعين، وعلى رضى الله عنه إنما جاهد بالسيف عند قوة الإسلام، فكان الأول أولى.

وحجة القائلين بفضل أبى بكر رضى الله عنه: قوله ﷺ : «ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبى بكر»

المسألة الثامنة

فى

الطعن فى الخلفاء الراشدين

بعض الناس ذكروا أنواعا من المطاعن فى الأئمة الثلاثة. والقانون المعتبر فى هذا الباب: أن الدلائل الظاهرة دلت على إمامتهم، وعلى وجوب تعظيمهم، وأما تلك المطاعن فهى محتملة، والمحتمل لا يعارض المعلوم، لا سيما وقد تأكد ذلك بأن الله تعالى أكثر من الثناء على الصحابة رضى الله عنهم.

المسألة التاسعة

فى

الأدلة على إمامة على رضى الله عنه

الذى يدل علـى إمامة عـلى كرم الله وجهـه: اتفاق أهل الحـل والعقد عـلى إمامته. وأما أعداؤه[1] ففريقان أحدهـما: عسكر معاوية رضى الله عنـه طعنوا فيه بأنه ما أقام القصاص على قتله عثمان رضى الله عنه. وهذا ظلم قادح فى إمامته.

والجواب: أن شرائط وجوب القصاص تختلف بـاختلاف الاجتهادات، فلعله لم يؤده اجتهاده إلى كونهم موصوفين بالشرائط الموجبة للقصاص.

والثانى: أن الخوارج قالوا: إنك رضـيت بالتحكيم. وذلك يـدل على كونك شاكا فى إمامة نفسك، ثم إنك مع الشك أقدمت على تحمل الإمامة. وهذا فسق.

والجواب: أنه إنمـا رضى بالتـحكيم؛ لأنـه رأى من قومه الـفشل والضـعف والإصرار على أنه لابد من التحكيم.

المسألة العاشرة

فى

تعظيم طلحة والزبير وعائشة

أطبق أهل الدين على أنه يجب تعظيـم طلحة والزبير وعائشة رضى الله عنهم وأنه يجب إمساك اللسان عن الطعن فيهم؛ لأن عمومات القرآن والأخبار دالة على وجوب تعظيم الصـحابة رضى الله عنهم والأخبار الخاصة واردة فى تـعظيم طلحة والزبير وعائـشة رضى الله عنهم، والواقعة الـتى وقعت؛ محتملة لـوجوه كثيرة، والمحتمل لا يعارض الظاهر. ونقل عن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه أنه قال: «تلك دماء طهر الله منها أيدينا فلا نلوث بها ألسنتنا»

وليكن ههنا آخر علم الكلام

وبالله التوفيق

(١) يجب بحذر شديد أن تُقرأ كتب تواريخ أهل الإسلام. لأن فى الرواة مدلسون. وجميع صحابة رسول الله ﷺ من أهل الجنة، رغم أنف الرواة المدلسين.

فهرست كتاب

معالم أصول الدين

لشيخ الإسلام فخر الدين الرازى

الصفحة الموضوع

١٧ مقدمة الكتاب للمؤلف

١٨ الباب الأول
في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر

١٨ العلم إما تصور وإما تصديق

١٨ الاعتراف بوجود تصورات وتصديقات بديهية

١٩ النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية

١٩ النظر قد يفيد العلم

٢٠ حاصل الكلام فى النظر

٢٠ لابد فى طلب كل مجهول من معلومين متقدمين

٢١ النظر فى الشيء ينافى العلم به

٢١ الصحيح أن النظر يستلزم العلم اليقينى

٢١ الدليل إما عن مقدمات كلها عقلية أو كلها نقلية

٢٢ الدلائل النقلية لا تفيد اليقين

٢٣ الباب الثانى
فى أحكام المعلومات

٢٣ المعلوم إما موجود وإما معدوم

٢٣ مسمى الوجود مفهوم مشترك فيه بين كل الموجودات

٢٤ الوجود زائد على الماهيات

٢٤ المعدوم ليس بشيء

٢٥ كل موجود إما واجب لذاته أو ممكن لذاته

٢٦ الممكن إما قائم بنفسه أو قائم بغيره

٢٧ الأعراض يلزم من حصولها صدق النسبة أو صدق قبول القسمة
القول بالجوهر الفرد حق

الصفحة	الموضوع
٢٨	حصول الجوهر فى الحيز صفة قائمة به
٣٠	الأعراض يجوز البقاء عليها
٣٠	الباب الثالث
٣١	فى إثبات العلم بالصانع الأجسام محدثة خلافا للفلاسفة
٣١	إثبات العلم بالصانع
٣٤	إله العالم يمتنع أن يكون جسما
٣٥	إله العالم يمتنع أن يكون جوهرا
٣٦	إله العالم يمتنع كونه فى المكان
٣٦	الحلول على الله المحال
٣٧	استحالة قيام الحوادث بذات الله
٣٨	الاتحاد على الله محال
٣٩	الألم واللذة على الله محال
٣٩	ما ذهب إليه أبو على بن سينا فى حقيقة الله
٣٩	جواز مخالفة شىء شيئًا لنفس حقيقته
٤٠	الباب الرابع
٤١	فى صفة القدرة والعلم وغيرهما الله تعالى مؤثر فى وجود العالم
٤١	صانع العالم عالم
٤٢	إنكار الفلاسفة كونه تعالى عالما بالجزئيات
٤٢	الله تعالى عالم بكل المعلومات
٤٣	الله تعالى قادر على كل الممكنات
٤٣	جميع الممكنات واقعة بقدرة الله
٤٤	صانع العالم حى
٤٥	الله تعالى مريد
٤٥	التفرقة البديهية بين العلم بالشىء ثم إبصاره
٤٥	إجماع الأنبياء والرسل على كونه تعالى متكلما

الصفحة	الموضوع

٤٦ إثبات أنه تعالى عالم وله علم
٤٧ القدرة والعلم أمور غير قائمة بأنفسها
٤٨ قول المعتزلة إن الله مريد بإرادة حادثة
٤٨ صفة التخليق مغايرة لصفة القدر
٤٩ الكلام صفة مغايرة للحروف والأصوات
٥٠ كلام الله تعالى قديم
٥١ قول الحنابلة: كلام الله ليس إلا الحروف والأصوات
٥٢ قول أهل السنة كلام الله واحد.
٥٣ الله تعالى باق لذاته
٥٤ لا يلزم من عدم الدليل على الشيء عدم المدلول
٥٤ الباب الخامس
٥٥ فى بقية الكلام فى الصفات
قول أهل السنة: الله يصح أن يرى
٥٥ ليس عند البشر معرفة كنه الله
٦١ بيان أن إله العالم واحد
٦١ القائلون بالشرك طوائف
٦٨ الباب السادس
٦٩ فى الجبر والقَدَر
عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل
٦٩ إثبات القدرة للعبد
٧٢ الاستطاعة لا توجد إلا مع الفعل
٧٣ القدرة لا تصلح للضدين
٧٤ العجز صفة قائمة بالعاجز تضاد القدرة
٧٤ القادر كما يقدر على الفعل يقدر على الترك
٧٥ قول أهل السنة: لا يمتنع تكليف ما لا يطاق
٧٥ العلم بالضرورة أن لنا محبوبا وأن لنا مبغوضا
٧٦ لا مجال للعقل أن يحكم فى أفعال الله
٧٧ الله تعالى مريد لجميع الكائنات

الصفحة	الموضوع

٧٨ الباب السابع
٨٠ فى النبوات
محمد رسول الله ﷺ
٨٠ طعن المنكرين للنبوات فى المعجزات
٨٣ الأنبياء أفضل من الأولياء
٨٨ الملك أفضل من البشر
٨٨ إثبات وجوب عصمة الأنبياء فى وقت الرسالة
٨٩ نبينا أفضل من سائر الأنبياء
٩٠ هل كان محمد ﷺ قبل نزول الوحى على شرع واحد من النبيين؟
٩١ القول بالمعراج حق
٩١ أن محمدا ﷺ مبعوث إلى جميع الخلق
٩٢ الطريق إلى معرفة شرعه
٩٣ الباب الثامن
٩٤ فى النفوس الناطقة
الإنسان ليس عبارة عن هذه الجثة المخسوسة
٩٤ النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسمانى
٩٦ قول أبى على: هذه النفوس الناطقة حادثة
٩٧ التناسخ محال
٩٨ النفوس باقية بعد فناء الأبدان
٩٩ طريقنا فى بقاء النفوس؛ إطباق الأنبياء والأولياء والحكماء عليه
٩٩ قول جالينوس: النفوس ثلاث
١٠٠ لا يجب فى كل ما كان محبوبا أن يكون محبوبا لشىء آخر
١٠٠ مراتب النفوس
١٠١ النفوس مختلفة بحسب ماهيتها وجواهرها

الصفحة	الموضوع

١٠١ الباب التاسع
١٠٣ فى أحوال القيامة
إعادة المعدوم جائزة
١٠٣ الأجسام قابلة للعدم
١٠٣ القول بحشر الأجساد حق
١٠٤ ثواب القبر وعذابه حق
١٠٥ الجنة والنار مخلوقتان
١٠٦ وجوب الإيمان بأن الله تعالى يخرب السموات والأرض
١٠٦ وزن الأعمال حق
١٠٧ ثواب أهل الجنة وعذاب أهل النار دائم
١٠٧ العمل لا يكون علة لاستحقاق الثواب
١٠٨ الوعيد الوارد فى الكتب الإلهية إنما جاء للتخويف
١٠٩ التسليم بحسن عذاب الكفار وأن المسلمين لا يعذبون
١١٠ الفاسق من أهل الصلاة يدخل النار
١١٠ شفاعة الرسول ﷺ فى حق فساق الأمة
١١٣ الإيمان عبارة عن الاعتقاد
١١٣ الأعمال داخلة تحت اسم الإيمان
١١٤ قول ابن مسعود: أنا مؤمن إن شاء الله
١١٥ الاعتقاد بأن الفعل نافع أو ضار
١١٦ التوبة واجبة على العبد
١١٦ التوبة على بعض المعاصى مع الإصرار على بعضها صحيحة
١١٧ لا يكفر أحد من أهل القبلة إلا بدليل منفصل
١١٧ الباب العاشر
١١٨ فى الإمامة
نصب الإمام
١١٨ وجوب نصب الإمام على الله تعالى
١١٩ وجوب العصمة شرط على الله تعالى

الصفحة	الموضوع
١٢٠	وجوب العصمة شرط لصحة الإمامة
١٢٠	جواز إثبات الإمامة بالنص
١٢٠	نص النبى ﷺ على إمامة على
١٢١	الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ هو أبو بكر
١٢٣	حكم الطعن فى الخلفاء الراشدين
١٢٧	تعظيم طلحة والزبير وعائشة
١٢٨	

انتهى فهرس كتاب
معالم أصول الدين

مع تحيات /
علاء أحمد حجازى السقا